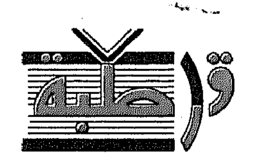
برنار لويس

لغة السياسة في الاسلام

ترجمة: د. ابراهيم شتا



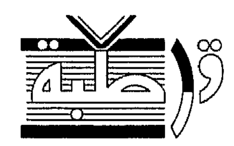


لغة السياسة
في الاسلام


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



ترجمة: د. ابراهيم شتا



* يحوي هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنصّ الانكليزي :

Bernard Lewis: the Political Language of Islam

* **الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣ .**

* **الناشر :** دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث .

133 Makarios Avenue.
Classic House Building - Office No.4.
Tel - (357 - 5) 387463.
Fax - (357 - 5) 387464.

مقدمـة

يرتكز القسم الرئيسي من هذا الكتاب على محاضرات نظمتها مؤسسة اكسكسون وجمعية الفكر الاجتماعي في جامعة شيكاغو، وألقيت في الجامعة في الفترة ما بين ٢٩ اكتوبر و٤ نوفمبر سنة ١٩٨٦ ، وأثناء مراجعتها وتنقيحها للنشر، احتفظت بالبنية الأساسية لهذه المحاضرات كما أُلقيت، كما حاولت أن أجعلها مقبولة لدى القراء المهتمين بالتاريخ والعلوم السياسية بوجه عام غير منحصرة في نطاق المتخصصين في الشرق الأوسط والإسلام، فألحقت هوامش تناقش بعض الأفكار بشكل أكثر تفصيلاً كما أضفتُ صفحات تقدم المصادر والمراجع .

والكتاب من نتاج كاتب ومؤرخ ومتخصص في الإسلام مهنة وخبرة، وفي هذا العمل الذي بين أيديكم بينما اهتم بعلماء السياسة وعلم النفس وعلماء علم الدلالة واسهاماتهم في لغة السياسة وخاصة فيما يتصل باستخدام الاستعارات والرموز، حاول بقدر الإمكان عدم التدخل في آرائهم أو تخصصاتهم بل تركها لهم من أجل تقديم ما توصل إليه وتفسيره بما يلائم تخصصاتهم .

واني لأقدم خالص شكري الواجب في البداية لمن قاموا باستضافتي ومساعدتي في جامعة شيكاغو إذ منحتني دعوتهم الفرصة لإعداد هذه المحاضرات وإلقائها كما ساعدتني أسئلتهم وتعليقاتهم في إعدادها للنشر. وانه من دواعي سروري أن أتقدم بالشكر مرة ثانية لأصدقائي وزملائي من الجامعيين ميشيل كوتس وتشارلز عيسوي لقيامهما بقراءة مسودات النص ولتقديمهما مقترحات لجعله أفضل مما كان عليه. وفي النهاية أحب أن أقدم خالص امتناني لمساعدتي الباحثة كورني بلاك لمساعدتها القيمة، ولـ «لاي فادن» التي

ساعدتني مهارتها واخلاصها وصبرها الذي لا ينفد في العبور بهذا الكتاب خلال رحلته الصعبة المضنية منذ أن كان «مسودة» إلى أن صار في صورته النهائية.

ملاحظات على رسم الألفاظ

المصطلحات التي نوقشت في هذا الكتاب مأخوذة من اللغات الإسلامية الرئيسية الثلاث في الشرق الأوسط وهي العربية والفارسية والتركية، وأغلبها ـ وإن لم تكن كلها ـ من أصل عربي ومشتركة بين أكثر من لغة، وكالألفاظ اليونانية الرومانية المستخدمة في اللغات الأوروبية، تعرضت هذه الألفاظ لاختلافات في الشكل وقواعد التلفظ وفي بعض الأحيان في المعنى خلال رحلتها من لغة إلى أخرى. وفي رسم الألفاظ العربية والفارسية استخدمت أسلوب نقل الحروف المستخدم في «دائرة المعارف الإسلامية» مع تعديلين: ان الجيم العربية نقلتها بحرف J كما توجد في لفظ جيمس ولم استخدم dj، كما نقلت الكاف العربية q لا K، وبالنسبة للتركية القديمة والحديثة فقد استخدمت الرسم التركي الرسمي للحروف، وفيه يساوي حرف C حرف J كما في كلمة john وحرف C̲ يساوي ch كما تنطق في church وحرف g مثل حرف Y تقريباً كما ينطق في saying أو W كما في sawing وحرف ı يساوي حرف u كما يوجد في varduim وحرف s, يساوي ـ sh كما في ship. أما مصطلحات مثل «علماء» و«مفتي» التي أصبحت مقبولة وسائدة الاستخدام في اللغة الانجليزية فقد قمت بكتابتها دون علامات صوتية.

ملاحظات للمترجم

١ ـ الألفاظ التركية التي كتبت أصلاً بالرسم العثماني ،أي قبل الانقلاب الكمالي، آثرت كتابتها بالرسم العثماني مع ملاحظة:

حرف گ «بنطق أقرب إلى الجيم القاهرية ويستخدم أيضاً في الألفاظ الفارسية» وحرف ڭ ينطق ياء وحرف ڭ ينطق ن وحرف و ينطق كحرف V في اللغات الأوروبية، وحرب پ ينطق كحرف p في اللغات الأوروبيـة، وحرف چ ينـطق كـ ch في اللغات الأوروبية، وحرف ژ ينطق كـ j في اللغات الأوروبية والحروف الثلاثة الأخيرة مستخدمة في الفارسية أيضاً.

الفصل الأول

الاستعارات والاشارات



في سنة ١٩٧٩ بدأت في إيران سلسلة من الأحداث أدت إلى تغييرات شاملة لا في نظام الحكم فحسب بل وفي كل النظام الاجتماعي للدولة، وأثرت بعض عواقبها ونتائجها في ما وراء الحدود الإيرانية، وقد لقب من قاموا بهذه التغييرات أنفسهم بالثوريين، ووافق كل من هم في الخارج على هذه التسمية، مع بعض التحفظات بالطبع.

وتعبر «الثورات» عن نفسها بشكل مختلف، ولكل منها طريقتها الخاصة في صياغة تقييمها للماضي وطموحاتها بالنسبة للمستقبل، فالثورة الفرنسية بخلفيتها الأيديولوجية في تنوير القرن الثامن عشر صاغت مثلها في تعبير «الحرية والإخاء والمساواة» أما الثورة الروسية بخلفيتها في اشتراكية القرن التاسع عشر فقد صاغت خططها للمستقبل في مصطلحات عن الدولة اللاطبقية التي تدار من خلال ديكتاتورية البروليتاريا، أما الثورة الإيرانية فقد قدمت نفسها من خلال مصطلحات عن الإسلام بحيث تعترف بأنها حركة دينية وذات قيادة دينية وذات صياغة نقدية دينية للنظام القديم، وذات تعبير ديني لخطط الحاضر. وبينما اعتبر اليعقوبيون أنفسهم جمهوريين رومانيين، واعتبر البلاشفة مكررين أو منقحين لأحداث معينة من الثورة الفرنسية، فقد نظرت الثورة الإسلامية في إيران إلى الإسلام كنموذج وكمثال لها، كما اعتبروا أنفسهم أناساً مهيأين للنضال ضد الكفر والطغيان والامبراطورية من أجل تأسيس - أو بمعنى أصح إعادة تأسيس - النظام الإسلامي الحقيقي.

والثورات العظمى ذات صدى يمتد إلى خارج نطاق الدول التي حدثت فيها، وكلتا الثورتين الفرنسية والروسية حازت استجابات هائلة وأحدثت تأثيراً واسعاً في كل العالم

الأوروبي والمسيحي بحيث أن أنصار الثورة الفرنسية وأنصار الثورة الروسية كانوا جزأ شارك في التعرض لمعالجة شاملة وعامة، وقد عبر وليم وردزورث في أبيات شهيرة عن الاستجابة المتحمسة لشاب انجليزي للأحداث التي هزت العالم في باريس الثورة:

سعادة بالغة أن تكون حيا في ذلك الفجر
لكن الجنة بعينها أن تكون شابا فيه

وهناك عواطف مشابهة عبر عنها ـ بكلمات مختلفة إلى حد ما ـ من قبل مراقبين مسلمين للثورة الإيرانية، وهم متباعدون بقدر بعد جنوب آسيا عن غرب أفريقيا، وفي أوساط الأقليات القومية المسلمة في الاتحاد اليوغسلافي الخاضع للحكم الشيوعي[1] ومن ثم فقد أحدثت الثورة الإيرانية تأثيرها البالغ على العالم من حيث أنها جزء من حضارة سائدة على الصعيدين السياسي والعام، حضارة تعرف باسم الإسلام. ونحن في العالم الغربي وقد نشأنا في ظل التقاليد الغربية، عندما نستخدم كلمة إسلام وإسلامي نقع عمداً في خطأ طبيعي ونفترض أن الدين يعني عند المسلمين ما يعنيه عندنا في المجتمع الغربي حتى في العصور الوسطى، وأنه يعني جزءاً مستقلاً ومنتزعاً من الحياة يتعلق بأمور معينة، وأنه منفصل ـ أو على الأقل قابل للانفصال ـ عن شئون الحياة التي تتعلق بأمور أخرى. انه ليس كذلك في العالم الإسلامي ولم يكن كذلك قط في الماضي، أما المحاولات التي تمت في العصر الحديث لكي تجعل الأمر هكذا فيمكن النظر إليها وعلى مدى تاريخها الطويل كنوع من الانحراف غير الطبيعي، ولقد انتهى في إيران، وأوشك على الانتهاء في أقطار إسلامية أخرى.

---

(١) في سنة ١٩٦٨ سمحت حكومة جمهورية يوغسلافيا الفيدرالية لمسلمي البوسنة والهرسك بتسجيل أنفسهم كجنسية. وفيما بعد سمح لآخرين من جمهوريات أخرى يعتنقون الدين الإسلامي باختيار هذه الجنسية إن أرادوا. ويعبر حرف m الصغير على أتباع الدين الإسلامي أما حرف M الكبير فيمثل إحدى الجنسيات التي يتكون منها مجموع سكان يوغسلافيا. وليس هذا المصطلح إقليمياً أو مكانياً إذ لا توجد مقاطعة خاصة بالمسلمين، ويعيش المسلمون كجنسية في مختلف مقاطعات الاتحاد الفيدرالي اليوغسلافي وليس هناك في الحقيقة مجتمع ديني إذ لا يوجد للدين مكان في البنية الدستورية للجهاز القانوني للدولة الشيوعية، كما أنهم ليسوا محدودين بجماعة عرقية أو لغوية إذ يتحدث المسلمون اليوغسلاف في مختلف مناطق الدولة بالصربية والكرواتية والألبانية والمقدونية والتركية. أنظر Alexandre Popovic, L'islam balkanique, Les musulmans du sud-est europeen dans la periode Post - ottomane (Berlin 1986) PP. 343 ff.

ولم تكن هناك في الإسلام الكلاسيكي حدود فاصلة بين المسجد (في النص الكنيسة والمنظور السلطة الدينية أو المؤسسة الدينية) والدولة، أما في المسيحية فيرجع وجود السلطتين إلى المؤسس الذي أوصى بأن يُعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله. وعلى طول تاريخ المسيحية توجد سلطتان: الله وقيصر ممثلتين في هذا العالم للسلطة الدينية المقدسة sacerdotium والسلطة الزمنية أو الحاكمة Regnum. وفي العصور الحديثة تمثلهما: الكنيسة والحكومة، هاتان السلطتان قد تتحدان وقد تنفصل كل منهما عن الأخرى، قد تنسجمان وقد تتنافران وتتصارعان، قد تتغلب احداهما على الأخرى، قد تتدخل إحداهما في شئون الأخرى مما يؤدي إلى احتجاجها كما هو قائم الآن مرة أخرى، ولكن هناك سلطتين موجودتين على الدوام: السلطة الروحية والسلطة الزمنية وكل سلطة لها قوانينها وشرائعها وبنيتها الخاصة ورجالها. وفي الإسلام ـ قبل أن يتغرب ـ لم تكن هناك سلطتان بل وجدت سلطة واحدة ومن ثم لم يكن من الممكن أن تظهر مسألة الفصل أو الحد الفاصل بين المؤسسة الدينية والدولة الضارب بجذوره إلى هذا الحد في المسيحية، لم يوجد هذا في الإسلام، وفي اللغة العربية الكلاسيكية كما في اللغات الأخرى التي أخذت منها معجمها الثقافي والسياسي، لم يكن هناك «زوج» من الألفاظ يعبر عن الروحي والزمني، والأكليركي والأرضي، والديني والعلماني. لم تكن هذه الظاهرة موجودة حتى القرنين التاسع عشر والعشرين عندما ظهرت تلك الكلمات الحديثة تحت تأثير المؤسسات والأفكار الغربية أولاً في التركية ثم في العربية لكي تعبر عن فكرة العلماني[٢]، وحتى في الاستخدام المعاصر لا يوجد مرادف إسلامي يعطي معنى

(٢) الكلمة التركية هي «لاديني» بمعنى حرفي هو «غير ديني» أو «غير منتسب إلى دين» وهذا المصطلح الذي ابتدعه المنظر الاجتماعي والقومي الشهير ضيا كوك الب يفهم بمعنى غير معترف بالدين أو حتى مضاد للدين مما زاد في العداء الذي استقبل به المصطلح. وفيما بعد حل محله مصطلح لايك Layik وهو دخيل من الفرنسية واستخدم العرب مصطلحاً من الاستخدام العربي المسيحي الذي احتاج إلى التعبير عن هذا المفهوم قبل أن يظهر في استخدام المسلمين أو في دائرة اهتمامهم. والكلمة التي ابتدعت هي علماني من العالم وهذا يعني دنيوي في مقابل أخروي أو روحي، وفي العصور الأخيرة حدث فيها تغير صوتي ونطقت بكسر العين واستخدمت بمعنى «علمي» من العلم كمقابل للدين وهذا خطأ من وجهة النظر الايتمولوجية والتفسيرية. انظر:

Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey (Montreal, 1964); Bassam Tibi «Islam and Secularisation» in Proceedings of the First International Islamic Philosophy conference 19-22 November 1979; Cairo (Egypt) (Cairo 1982) PP. 65-79.

الكنيسة أي المؤسسة الاكليريكية، وكل الألفاظ المختلفة التي تعبر عن «المسجد» تعني فحسب مكان العبادة أو إقامة الشعائر، ولا تعني فكرة مجردة أو سلطة أو مؤسسة. وقد يلمح المرء في التطور الكلاسي لرجال الدين المحترفين بعض القرب من الأكليروس، وتعكس مصطلحات من قبيل «العلماء» و«الملات» هذا الإحساس في الغالب، إلا أنه لا يوجد مصطلح يعبر عن «العموم» (في مقابل الخواص أو الخاصة أي رجال الدين)، وهو تعبير لا معنى له في سياق الإسلام. وفي الوقت الحالي يعتبر مدلول القانون أو التشريع العلماني أو السلطة العلمانية جزءاً غير بريء أو نزيه من الحياة التي تقع خارج حيز الشريعة ومن ينادون بها. وهو يبدو كمروق أو كخيانة عظمى للإسلام إلى حد كبير، والهدف الأساسي عند الثوريين المسلمين هو تصحيح هذا الخطأ وعند أولئك الذين يوصفون بأنهم «أصوليون إسلاميون» بوجه عام[٣]. والحد الفاصل بين الانتماء السياسي والإخلاص للعقيدة الدينية أو إن شئنا الدقة الولاء للدين ليس موجوداً عند الثوريين. ويوجد الآن ومنذ عدة سنوات تجمع عالمي في الأمم المتحدة وما شابهها يتكون من أربعين دولة إسلامية أو أكثر تكون فيما بينها ما يسمى بالكتلة الإسلامية، وتضم ملكيات وجمهوريات ومحافظين وراديكاليين وأنصاراً للرأسمالية وأنصاراً للاشتراكية، ومؤيدين للكتلة الغربية ومؤيدين للكتلة الشرقية وكل ألوان الطيف التي يقع الحياد في إطارها، كما أسسوا منظمة مرموقة لتبادل المشورة وللتعاون في مجالات عديدة على المستوى الدولي، وهم يعقدون مؤتمرات على مستوى عال بشكل منظم، وبالرغم من الاختلافات في البنية

---

(٣) من الشائع الآن في الاستخدام إطلاق مصطلح أصولي على عدد من الجماعات الإسلامية الراديكالية والعسكرية، وقد استقر استخدام هذا المصطلح وينبغي أن يكون مقبولاً لكنه بقي سيء الحظ ومن الممكن أن يساء تفسيره. و«أصولي» مصطلح مسيحي ويبدو أنه دخل الاستخدام في السنوات الأولى من هذا القرن ويشير إلى كنائس ومنظمات بروتستانتية معينة وعلى الأخص أولئك الذين يؤكدون الأصل الإلهي حرفياً والعصمة الكاملة للأناجيل وفي هذا يختلفون مع العلماء الليبراليين والعصريين الذين يميلون إلى نظرة نقدية وتاريخية أكثر إلى النص، ولا يوجد بين علماء المسلمين حتى الآن من يملك مدخلاً ليبرالياً عصرياً إلى القرآن، وكل المسلمين انطلاقاً من وجهة نظرهم في القرآن أصوليون، بينما يختلف من يسمون بالأصوليين الإسلاميين عن غيرهم من المسلمين وعن الأصوليين المسيحيين إلى حد كبير في نزعتهم المدرسية والتي تتقيد حرفياً بالشريعة، وهم يرتكزون لا على القرآن فحسب بل أيضاً على الحديث النبوي وعلى مجموعة من التعاليم الشرعية والدينية المتواترة، ولا هدف لهم إلا إلغاء كل مجموعات القوانين والمبادىء الاجتماعية المستوردة والعصرية، وإحلال التطبيق الكامل لعظمة الشريعة محلها بقواعدها وحدودها وفقهها وكتاباتها عن الحكم.

والأيديولوجية والسياسة حققوا معدلاً ملحوظاً من التفاهم والعمل الجماعي، وفي هذا المجال تتباين الشعوب الإسلامية تبايناً تاماً عن أولئك الذين يعتنقون أدياناً أخرى.

والإسلام وثيق الصلة بالسياسة داخلياً وخارجياً، وفي كل الحكومات التي تحكم أغلبية مسلمة ـ فيما عدا حكومة واحدة ـ يُنَصُّ على أن الإسلام هو دين الدولة، وكثير منها وضع في «دستوره» مادة تنص على أن الشريعة الإسلامية إمَّا مصدر من مصادر التشريع أو المصدر الرئيسي للتشريع(٤)، والاستثناء الوحيد هو الجمهورية التركية التي أصدرت تحت قيادة أول رؤسائها كمال اتاتورك في عشرينيات هذا القرن سلسلة من القوانين أدت إلى تنحية الإسلام وابطال الشريعة والفصل قانوناً بين الدين والدولة. لكن مفعولها أبطل إلى حد ما بإعادة التعليم الديني الإلزامي إلى مدارس الدولة فيما بعد، والمشاركة الكاملة لتركيا في أنشطة الكتلة الإسلامية، وهناك جنوح متزايد عند الأحزاب السياسية إلى إعلان مباديء إسلامية كنتيجة لرسوخ الديموقراطية البرلمانية، ورغبة في الحصول على أصوات الفلاحين.

إذن: ما هو مكمن القوة في الإسلام أو جاذبيته كمجال ولاء وأساس ثورة؟ هذا سؤال رئيسي ومعقد، وانطلاقاً منه أحب أن أوجه انتباهكم إلى عدة نقاط رئيسية. النقطة الأولى التي تبدو لي وثيقة الصلة بهذا المجال ان الإسلام في معظم الأقطار الإسلامية يظلُّ المعيار الرئيسي للتماثل والهوية العامة والولاء، فالإسلام هو الذي يميز بين الـ «أنا» و«الآخر»، بين من هو داخل الجماعة ومن هو خارجها، بين الأخ والغريب. ونحن في العلم الغربي قد أصبحنا معتادين على معيارية أخرى للتصنيف على حسب العرق أو الموطن أو على تقسيمات مختلفة رئيسية من هذا القبيل، والشعب والموطن كلاهما بالطبع من الحقائق القديمة في العالم الإسلامي لكنهما يعدان من المدلولات المقحمة الدخيلة الحديثة كمعيارين للولاء والإخلاص السياسي، وفي بعض الأقطار كيفت هذه المصطلحات بشكل أو بآخر، لكن هناك ميلاً متكرراً عند المسلمين في أوقات الأزمات والطوارىء، وعندما تبدو الانتماءات الأعمق على السطح، نحو استرداد هويتهم الأساسية

---

(٤) عن موضع الإسلام في دساتير الدول العربية انظر Monika Tworuschka, Die Rolle des Islam in den arabichen Staatsverfassungen (Walldrof- Hessen, 1976) وعن الدساتير الإسلامية بوجه عام انظر Dustur; A Survey of the Consitutions of the Arab and Muslim States (Leiden, 1966) والذي أعيد طبعه بزيادات من Encyclo, of Is, 2d ed. (من الآن فصاعداً يشار إليها بـ EI 2).

ممثلة في صفة الدين المشترك مما يدل على أن الوجود الذي يحدده الإسلام أكثر عمقاً مما يحدده العرق أو اللغة أو الموطن.

وكما أن مَنْ هو داخل الجماعة محدد تماماً بمعيار قبوله للإسلام، يحدد بالطبع مَنْ هو خارج الجماعة برفضه للإسلام، وهو الكافر الذي لا يؤمن بنبوة محمد أو بصحة الرسالة التي نزلت عليه. وتحتوي لغة الإسلام ـ كلغات حضارات العصور القديمة كالمسيحية وحضارات آسيا ـ على كلمات تعبر عن «الغريب» و«الأجنبي» و«البربري»[٥] لكن منذ عصر الرسول وإلى زماننا هذا يحدد «الآخر» و«الغريب الخارجي» و«العدو المعارض» دائماً بأنه «الكافر».

وهناك نقطة أخرى تتصل بهذا الموضوع وهي أن الإسلام بالنسبة لكثير من المسلمين وربما لغالبيتهم يظل الأساس الأكثر قبولاً للسلطة وفي أوقات الكوارث يُعَدُّ الأساس الوحيد المقبول، ويمكن للسيطرة السياسية بالقوة المجردة أن تحترم لكن دون ولاء أو رضاً، ولفترة ما، لكن ليس على مناطق واسعة أو لفترات طويلة. ومن هنا ينبغي أن تتمتع الحكومة ببعض الشرعية، ويتحقق هذا الغرض عند المسلمين بشكل أكثر تأكيداً وفعالية عندما تستمد السلطة الحاكمة شرعيتها من الإسلام أكثر من استمدادها إياها من إدعاءات قومية أو وطنية أو حتى أسرية وراثية، وبمثل هذه المدلولات الغربية تظل في

---

(٥) هناك مصطلحات عديدة تستخدم للتعبير عن الأجانب. ومن ثم تقابل كلمة العرب كلمة العجم التي تعني ببساطة غير العرب، ثم خص بها الفرس الذين كانوا كما يقال غير العرب بلا منازع في الصعيد العربي القديم، وفي الاستخدام العربي المتأخر تستخدم العجم للتعبير عن الفرس فحسب، وفي التركية بتطور الاستخدام القديم فإن الصفة عجمي تستخدم أحياناً بمعنى الأحمق أو الفظ. وهناك مصطلح عربي كلاسي هو «علج» والجمع «علوج» ومن معانيه البدائي والفظ والخشن من معان أخرى، وأحياناً يستخدم في مقابل العربي أي البربري «المترجم: في الاستخدام الأدبي لا يعني هذا بل يعني ذلك الذي أفسدته حياة الحضر في مقابل المحافظ على تقاليد البداوة والعروبة» وليس من الضروري أن يحتوي على مفهوم ديني، كما شوهد في الحقيقة القائلة أن مؤلفاً سورياً مسيحياً هو ابن العبري يستخدمه عندما يتحدث عن الفرنجة، ولقد اختفى من الاستخدام الحديث. والمصطلح العربي بربر أو بربري وهو مماثل لليوناني Barbaros «المترجم: ليس مماثلاً له والبربر اسم جنس ولا يعني إطلاقاً غير المتحضر» محدود عادة بسكان شمال أفريقيا قبل العرب وفي الاستخدام المصري الشعوب السوداء في النيل الأعلى. وأحياناً يعطى لبعض الجيران غير المتفاهمين كالهزارة أخلاف المغول في أفغانستان، لكنه لا يحمل مفهوم البربرية.

درجة أدنى كسلطة قومية أو شعبية. وفي الحياة السياسية يظل الإسلام يقدم أكثر صيغ الأفكار سعة ووضوحاً، فعنده من ناحية المبادىء والقوانين الاجتماعية، ومن ناحية أخرى يقدم المثل والطموحات الجديدة، إلى جوار هذا كما أثبتت الأحداث الأخيرة بشكل متكرر يقدم الإسلام أكثر النظم تأثيراً لرموز التعبئة السياسية سواء من أجل استنفار الناس للنهوض من أجل الدفاع عن النظام المعترف بأنه يمتلك الشرعية الضرورية، أو مقاومة النظام الذي عرف بالافتقار إلى الشرعية أو في عبارة أخرى التي ليست إسلامية، أو افتقرت إلى الشرعية لأنها لم تعد إسلامية بعد.

ومن أجل أن نقترب من بعض الفهم لسياسات الإسلام، أو الحركات والتغيرات التي انطلقت من أطر إسلامية أو تم التعبير عنها بشكل إسلامي ينبغي علينا في البداية أن نفهم لغة الخطاب السياسي عند المسلمين وطريقة استعمال الكلمات وفهمها، وبنية الاستعارة والإشارة التي تعد جزءاً ضرورياً لكل اتصال. ولكي نحقق مثل هذا الفهم علينا أن ننظر إلى ما وراء اللغة المعاصرة للشئون السياسية في العالم الإسلامي والتي تأثرت أو بمعنى أصح حُرِّفت خلال القرن الأخير تحت تأثير عوامل خارجية ولكي نفهم التغيرات التي أحدثتها المؤثرات الخارجية والاستجابات أو ردود الأفعال من قبل العناصر المتأثرة، علينا أن نعود إلى مرحلة ما قبل التأثير الهائل للسيطرة الغربية والفكر الغربي، أي إلى المرحلة التي كان فيها العالم الإسلامي لا يزال متقدماً طبقاً لتقاليد حضارية مختلفة، بعضها بالقطع ليست إسلامية أو ترجع إلى مرحلة ما قبل الإسلام، لكنها كلها مختلفة عما هو موجود في الغرب الحديث.

هذه الحضارة عبرت عنها ثلاث لغات هي العربية والفارسية والتركية، وسيطرت على كل جنوب غرب آسيا وشمال أفريقية، وهذه اللغات الثلاث مختلفة من الناحية اللغوية وينتسب كل منها إلى مجموعة لغوية مختلفة غير ذات صلة ومتباعدة تباعد الانجليزية والعبرية والمجرية[٦] إلا أنها شديدة التقارب من الناحية الحضارية وتشترك في أبجدية عامة وكم معجمي هائل من الألفاظ الدخيلة تغطي كل حيز الفكر السياسي والممارسة السياسية معاً، وهناك أعداد هائلة من المسلمين تعيش خارج قلب العالم

---

(٦) العربية لغة سامية من نفس أسرة العبرية والآرامية والحبشية، والفارسية هندو - أوروبية ومن ثم فهي منتسبة إلى اللغات الأساسية في الهند وأوروبا والتركية من مجموعة اللغات الألتائية تمتد في نسبها البعيد طبقاً للرأي السائد إلى الفنلندية والأستونية والمجرية.

الإسلامي المتمثل في الشرق الأوسط الآن ويمثلها مسلمو جنوب آسيا وجنوبها الشرقي ويفوقون عدداً بمراحل أولئك الذين يتحدثون العربية والفارسية والتركية في الشرق الأوسط، لكنهم طوروا مصطلحاتهم السياسية وغيرها من المصطلحات الحضارية بشكل أكثر تأثراً بما هو موجود في المناطق التي يعيشون فيها، وصلتهم بحضارة الشرق الأوسط في مستوى أدنى، ومن ثم لم يؤخذوا في الاعتبار في مجالنا هذا.

وينبغي أن نبحث أصول اللغة السياسية في الإسلام ـ شأنها شأن كل جوانب الإسلام ـ في القرآن والحديث النبوي وممارسات المسلمين الأوائل فهي تستمد أصولها بشكل تصاعدي من بلاد العرب القديمة، ومن المعتقدات الدينية المختلفة كالمسيحية واليهودية وبعض المعتقدات الوثنية التي كانت موجودة هناك عند ظهور الإسلام، لكن الامتداد والتوسع العظيم للدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي تحت حكم الخلفاء الأوائل بحيث ضمت منطقة شاسعة تمتد من أوروبا والأطلنطي من ناحية إلى مشارف الهند والصين من الناحية الأخرى أخضعت الدين الجديد والحضارة الجديدة عندما كانا لا يزالان فتيين طيعين لكم هائل من التأثيرات، كما قدم إسهاماته كل من الزردشتية في المناطق الشرقية والمسيحية في المناطق المركزية والغربية وبدرجة أقل الأقليات اليهودية الباقية داخلهما معاً.

وساعدت الخبرة العملية للامبراطوريتين الفارسية والرومانية ـ ومنهما أخذت الامبراطورية الإسلامية الجديدة أغلب مقاطعاتها وأغلب الجهاز الإداري الامبراطوري ـ ساعدت أيضاً في رسم صورة الحكومة الإسلامية نفسها ومبادئها، فالترجمة التي تمت منذ بداية القرن الثامن «الثاني الهجري» للحوليات الفارسية في الإدارة ورسوم البلاط(٧) وعن

---

(٧) عن هذه الكتب انظر

Encyclopedia Iranica, S.V. «a, in -Nama» (by A. Tafazzoli); Arthur Christensen, L'Iran sous Les Sassanides (Copenhagen 1944) PP. 62-64, 217-218, 318, 402; M. Inostranzev, Iranain Influence on Moslem Literature, Part 1 (Bombay 1981); Jan Rypka, Iraniche Literaturgeschichte (Leipzig 1959) P. 46.

بهوامش إضافية عن المصادر العربية بقلم G.K. Nariman، وأحد أقدم من ترجموا الكتب الفارسية ونوهوا بها في ادارة الدولة كان الفارسي الذي دخل في الإسلام ابن المقفع «٧٢٠ ـ ٧٥٦ م؟/ ١٠١ ـ ١٣٨ هـ؟» والذي كتب عدداً من المقالات السياسية المهمة أو ترجمها إلى العربية، عنه وعن أعماله انظر (EL 2,S,V. «Ibn al -Mukaffa» (by F, Gabrili الذي قدم مصادر أكثر.

الرسائل اليونانية في الفلسفة السياسية[٨] كلتاهما منحت حنكة جديدة للتناول الإسلامي لهذه الامور. وقد أثريت اللغة العربية المرنة والغنية التي تستخدم في السياسة بكلمات دخيلة أكثر وامتداد شاسع وأعظم وترجمات مفترضة من المصطلحات الفارسية واليونانية بل واللاتينية، وبعضها يرجع إلى عهود مبكرة جداً، وورد حتى في القرآن نفسه، فمثلاً توصف مكة بأنها «أم القرى» وهي ترجمة حرفية للمصطلح اليوناني Metrpolis والصراط المستقيم الذي أُوصي المسلمون بسلوكه هو الطريق الروماني المستقيم، فالصراط ليس إلا الـ Strata اللاتينية، والتي قمنا نحن في الانجليزية باشتقاق كلمة Street منها[٩].

وقد أدت المعرفة عن قرب بالممارسة الرومانية والبيزنطيـة في المناطق المفتـوحة إلى دخول مصطلحات كثيرة جداً من ذلك النوع، ويمكن التعرف على بعضها بسهولة مثل

---

(٨) عن استقبال الفكر اليوناني في عالم الإسلام الوسيط انظر:
A. R. Badawi, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe (Paris, 1968); Franz Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam (Zurich and Stuttgart, 1965).

وبخاصة 153 FF.

عن العلوم السياسية، وعن التـرجمات الانجليـزية انـظر Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds,, Medieval Political philosphy (Ithaca, N. Y., 1963).

وهناك أدبيات واسعة عن الفلسفة السياسية في الإسلام الخاصة بالمدرسة الهلينستية وكمواد تمهيدية انـظر. E.I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, An Introductory Outline (Cambridge, 1958).

وتعليقات ف. جابريلي عن الفكر السيـاسي الإسلامي «Pensiero Politico» في: Storia delle idee Politiche, economiche e sociali, ed. Luigi Firpo Turin 1971.

(٩) هناك كلمة دخيلة أخرى من اللاتينية في القرآن هي قصر Costrum وعادت هذه الكلمة من العربية إلى أوروبا عبر الأسبانية Alcazar و al- qasr. وعن الكلمات الدخيلة في العربية ينبغي أن نشير خاصة إلى Siegmund Frankel, Dei. aramaischen Fremdworter im Arabischen (Lieden 1886) Arthur Jeffery, The Foreign Vocab. of the Quran (Baroda 1938)، محمد علي إمام شوشتريَ: فرهنگ واژه هـاي فارسي درزبـان عربي «تهـران ١٣٤٧ هـ.ش.» Murad Kamil, «Persian Words in Ancient Arabic» A. Siddiqi, Syudien uber die persichen Fremdworter im Klassischen Arabich (Gotingen, 1919).

«مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٥٧ ١٩/ ١» ولتناول مهم عن هذه الكلمات الدخيلة قام بـه عالم إسماعيلي في القرن العاشر انظر: أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي: الزينة في المصطلحات الإسلامية العربية. تحقيق حسين الهمداني «القاهرة ١٩٥٦ - ١٩٥٨» ج١ ص٨١ وما بعدها.

مصطلح الشرطة Shurta أي الجماعة التي يعهد إليها بالخدمات البوليسية، وهناك مصطلحات أخرى وضعت قناعاً عربياً إسلامياً مثل مصطلح «المحتسب» وهو من قبيل ملاحظ السلوك العام والأسواق والذي ورث مهام البيزنطي Agoranoms. وهناك استعارات متشابهة في المناطق الشرقية، فقد سميت المكاتب الإدارية التي يمارس فيها موظفو الحكومة مهامهم بالديوان[10] في اللغة العربية في اشتقاق واضح من سلف فارسي، وحمل رئيس الدواوين أي الوزير[11] لقباً عربياً من الناحية الايتمولوجية، لكنه يدين لكثير من تطوره لسلف فارسي.

---

(١٠) هناك أصول لغوية عربية أو فارسية قدمت لتفسير كلمة ديوان. وأكثرها شيوعاً ترتكزان على مصدرين كلاسيين يشتقانها من الفعل العربي «دون» بمعنى الجمع أو التسجيل ومن الفارسية «ديوانه» بمعنى مجنون أو به مس من الشيطان «ديو». وعادة ما تذكر مع التفسير الأخير حكاية تروى كيف أن الملك الفارسي القديم كسرى دخل دائرة من دوائر الحكومة واندهش من الضوضاء التي تبدو صادرة عن معتوهين وسلوك الموظفين فصاح «ديوانه» أي مجانين ومنذ ذلك الوقت اكتسبت الإدارة اسمها الجديد. والتفسير الأخير يبدو بوضوح تأصيلاً شعبياً ساخراً، أما التفسير الأول فيبدو بالتأكيد فعلاً مشتقاً من اسم أو صفة شكل في العربية من مادة مستعارة من الفارسية. وهناك تفسير آخر يرجع ديوانه إلى الأصل اللغوي الإيراني ديبي أن يكتب ومنها د بير كاتب ودفتر «سجل» من اليونانية diphthera «كراسة معدة للكتابة»؟ هي نفسها كلمة دخيلة في اليونانية من الفارسية القديمة. وتعني الديوان في العربية والفارسية الإسلامية عادة «مكتب أو إدارة من إدارات الحكومة» والمعاني المتأخرة هي بلاط الحاكم أو مجلسه، ومجموعة قصائد الشاعر «أي أنها منظمة ومصنفة» ووزير في الحكومة أو موظف كبير «الهند فقط» ومائدة أو اجتماع عام «عثماني» ومن ثم قاعة المقابلات والاستقبال وساحة المحكمة، وشلتة أو أريكة «عثماني». وفي صيغ aduana, douane في اللغات الرومانية «الناشئة عن اللاتينية» تعني الجمارك والرسوم الجمركية انظر: EL 2 S.VV. «Diwan» by A. Duri, H.L. Gottchalk, G.S. Colin, A.K.S. Lambton and A.S. Bazmee Ansaree and «Diwan- i- Humayun» (by B, Lewis)

حسن الباشا: «الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية». القاهرة ١٩٦٦ ص: ٥٣٧ ـ ٥٤٨
ونفس المؤلف: «الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار» القاهرة ١٩٥٧ ص٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(١١) عن أصل مصطلح الوزير وتطوره والمركز الذي يدل عنه انظر:

S.D. Goitein, «The origin of Vizicrate and Its true character» Islamic culture xvi (1942) PP 255-263, 380-392

وأعيد طبعه بإضافات في كتاب في: نفس المؤلف Studies in Islamic Hist. and Institutions (Leiden 1966) PP. 168-96; Dominique Sourdel, Le vizirat abbaside de 749 a' 936, 2 vols = Damascus, 1959 - 60.

وبحلول القرن الحادي عشر «الخامس الهجري»، كانت العربية قد تشربت هذه الاستعارات الحضارية من الامبراطوريات القديمة وأدمجتها في حضارة نشطة وقوية كانت إسلامية تماماً، وبالتالي كانت مرغمة ومكرهة على معاناة تحول رئيسي ثان ناتج عن حركة شعوب السهوب نحو قلب الأراضي الإسلامية، فمن الشمال والشرق جاء الأتـراك في البداية ثم جاء المغول في سلسلة ممتدة من أمواج الهجـرة منذ القـرن الحادي عشـر «الخامس الهجري» إلى القرن الرابع عشر «الثامن الهجري».

وبخلاف الفرس أو اليونانيين والشعوب القديمة في الشرق الأوسط لم ينهزم الترك والمغول من قوة إسلامية قط، على العكس دخلوا هم العالم الإسلامي كغزاة فاتحين،

= عبد العزيز الدوري: النظم الإسلامية، بغداد ١٩٥٠ ص٢١٠ - ٢٣٧.

Adam Mez, the Renaisance of Islam, trans. Salahuddin Khuda. Buukhsh and D.S Margo-liouth (London 1937).

الأصل الألماني Die Renaissance des Islam (Heidelberg, 1922).

عطية مصطفى مشرفة: «نظم الحكم بمصر في عصر الفاطميين» القاهرة ١٩٤٨ ص١١٦ - ١٤٢، عباس إقبال: «وزارت در عهـد سلاطين بـزرك سلجوقي» تهـران: ١٣٣٨ هـ.ش، الباشـا: فنون ص١٣٢٢ - ١٣٤٢ «خاصة بالنسبة لمادتها المتصلة بالنقوش» ولنظرة مقابلة عن الأصول الفارسيـة للوزارة انظر:

Christensen, L'Iran Sous Les Sassanides, PP 109, 113 FF, W. Barthold, «Die Persoiche 'Su'ubija und die moderne wissenschaft» Zeitchrift Für Asyriologie xxvi (1912) PP. 249-66 (Russian text in. v.v. Bartold Socineniya vol 7[Moscow, 1971] pp.359-70.

وعن الوزارة العثمانية انظر:

H. A.R- Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the west, vol. I (London 1950) PP. 107-17, 363- 64 Mehmet Zaki pakalin, Osmanli Tarih Deyimleri ve terimlen sözlaiğü vol- 3- Istanbul 1946-1954) PP. 81-88, 590-595.

وفي الخلافة الكلاسية كان هناك وزير واحد فحسب كـان رئيساً للجهـاز الإداري كله وكان أقـرب وأقوى مساعد للحاكم، وكان مدنياً وشعار مكتبه دواة. وعند الحكام المتأخرين في العصر الوسيط وأوائل العثمانيين تعرضت الوزارة لبعض التغيرات، وفي بعض العصور عُسْكِرَتْ وفي عصور كثرت بعدد من الوزراء يعملون تحت أمرة رئيس، كان هذا في فترة الممارسة العثمانية، وأدى هـذا إلى ظهور المصطلح الدلالي الغربي Grande Vizier الذي عرف به رئيس الوزراء، وكان لقبه التـركي ولقب نظيره في إيران «الصدر الأعظم» (بالفارسية صـدر أعظم) والشكـل Vizier مشتق من التلفظ التركي لكلمة وزير العربية. وفي العربية الحديثة والفارسية - باستثناء التركية - يستخدم اللفظ وزير كمرادف لـ minister سواء بمعنى الممثل الديبلوماسي أو الرئيس السياسي لجزء من الحكومة.

ودخل بعضهم الإسلام بمحض إرادته وهو لا يزال في موطنه، ولكن بعضهم - وأقصد المغول - دخلوا كأعداء وثنيين، وفرضوا سلطة وثنية على المسلمين. وخلال هذه القرون الأربعة ولفترة طويلة فيما بعد حكم العالم الإسلامي في الشرق الأوسط عن طريق أسرات حاكمة من أصل تركي أو مغولي بل وحكومات وجيوش من هذا العرق.

وكما كان هؤلاء يقومون بفرض حكم جديد، فقد أسسوا نموذجاً مختلفاً للحكومة والمجتمع بلغ مثله الأعلى في الامبراطوريات العظمى في فترة ما بعد المغول في تركيا وإيران وآسيا الوسطى والهند[١٢] وكانت هذه الامبراطوريات ذات دوام وانتظام في بنياتها الإدارية لا سابقة له في الإسلام الكلاسيكي. كما حملوا معهم معجماً جديداً من لغات السهوب وأعطوا معاني جديدة لكلمات مستخدمة. وفي حضارة الامبراطورية العثمانية توحدت العربية والفارسية والتركية بانسجام كأدوات ثلاث لحضارة ذات وجه عام وذات وجه سياسي على الأخص حددت مصائر الكثيرين في الشرق الأوسط حوالي خمسة قرون وامتدت آثارها بلا شك إلى أيامنا هذه.

وخلال القرنين الأخيرين تقريباً، تحول عالم الإسلام بشكل ملحوظ في بعض المجالات وبدرجة أقل في مجالات أخرى تحت تأثير خارجي مرة أخرى قادم هذه المرة من أوروبا. وكان هذا التأثير أصعب في التشرب من جهات عديدة، فالأوروبيون الذين جاءوا في القرنين التاسع عشر والعشرين لم يكونوا رعايا مهزومين كالفرس والروم الذين كانوا مستعدين بل ومتحمسين لخدمة سادتهم الجدد، كما أنهم لم يكونوا جنوداً قابلين لتعلم الدين الإسلامي أو الحضارة الإسلامية كالترك والمغول الذين جاءوا كغزاة لكنهم ما لبثوا أن صاروا مدافعين بواسل عن الإسلام ضد أعدائه[١٣]. لقد جاء هؤلاء كأعداء وظلوا أعداء، فلا هم قبلوا دين الشعوب الإسلامية التي حكموها ولا هم قبلوا حضارتها. هذه

---

(١٢) لهذا التحول انظر:

B. Lewis, «the Mangols, the Turks and the Muslim Polity» in Transactions of the Royal historical society 5th. n. 18 (London 1968) PP. 49-68.

وأعيد طبعه في: نفس المؤلف: Islam in history(London 1973) PP. 179-89.

(١٣) عن هذه النقطة انظر الملاحظات المهمة لِـ David Ayalon «the European- Asiatic Steppe: A Major Reservoir of Power for the Islamic World, in Proceedings of the Twenty fifth Congress Orientalists (Moscow) 1960) vol 2 Mosc. PP. 47-52.

ثم أعيد طبعه في: نفس المؤلف: The Mamluk Military Society(London) (1979).

المرة كان المسلمون هم الذين هزموا وصاروا موشكين على خطر الاجتياح، وهم الذين أرغموا على تعلم أساليب سادة العالم الجدد، وذلك من أجل أن يعيشوا. وقد أدمج بعض المسلمين في الامبراطوريات العظمى الأربع: الروسية والهولندية والبريطانية والفرنسية، وأجبروا عنوة على الرضوخ للحكم السياسي الأوروبي والتأثير الأوروبي، وحاول آخرون فهم أسرار نجاح أوروبا السياسي من أجل أن يقاوم هذه السيطرة أو حين فشل في القضاء عليها.

ونتيجة لكل هذا، كان التحول في الحكومة، كممارسة ومفهوم على السواء، وكانت هناك إعادة في صياغة الأفكار والألفاظ أكثر شمولية من منجزات النهضة الفارسية البيزنطية في مستهل العصور الوسطى أو السيطرة التركية المغولية فيما بعد.

وإذا قمنا بمقارنة بين اللغة السياسية في الإسلام ومثيلتها في الغرب، فسوف نجد الكثير من المشترك بينهما، بعض جوانب هذا التشابه يرجع إلى نوعنا الإنساني المشترك ومعيشتنا في نفس العالم المادي نمارس نفس الأعمال الأساسية وغالباً ما تواجهنا نفس المشاكل، ويجب أن تطرح المشاكل المتشابهة حلولاً متشابهة، كما أن جزءاً كبيراً من التشابه تاريخي ومشهود في معجم مشترك من الكلمات الدخيلة من اليونانية واللاتينية والترجمة الحرفية من العربية، وأيضاً ـ وإن كان بشكل أقل ـ امتداداً من كلمات ذات أصل عربي في اللغات الأوروبية[١٥].

والحضارتان الإسلامية والمسيحية لم تكونا قط متباعدتين أو متناقضتين كما كانت الحضارات القديمة على سبيل المثال وأديان الهند والصين. وقد ازدهرت الحضارة

---

(١٤) لتأثير التغريب في اللغة السياسية العربية انظر: Charles Issawi, «European Loan-Words in Contemporary Arabic writing: A case-study in modernization ," Middle eastern studies iii (1967), pp.110-33,B. Lewis, On some modern Arabic political terms, in Orientalia Hispanica sive studia F.M.Pareja Octogonario dicata, ed. J.M.Barral,vol.1,part1(Leiden,1974),pp.465-71.

أعيد نشرها لنفس المؤلف في: Islmin History, PP. 282-88.

وانظر بوجه خاص Ami Ayalon, Language and change in the Arab Middle East (New York, 1987).

(١٥) Karl Lokotsch, Etymologisches Wörterbuch der europäischen... Wörter orientalischen Ursprungs (Heidelberg, 1927);A. Steiger, Origin and spread of Oriental Words in European Language (New York, 1963); E. Littmann, Morgenländische Wörter im Deutschen, 2d rev. ed. (Tübingen, 1924).

الإسلامية في البداية في منطقة البحر المتوسط أو قريباً منها، وشاركت المسيحية في تراث عام في مجالات مهمة عديدة فالفلسفة والعلوم اليونانية، والديانة والشريعة اليهودية المسيحية ذات وضع مهم في التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية، وجعلت في الإمكان وجود مستوى معين من الاتصال بين المسلمين والمسيحيين - حتى في مجتمعات العصور الوسطى المتعصبة - كان من المستحيل عقلياً لكل منهما أن تحققه مع الهندوسية والبوذية.

لكن بالرغم من هذا التشابه، كانت هناك اختلافات عميقة لا تزال موجودة وهي واضحة تماماً في لغة السياسة في جزمها وموقفها مما تدافع عنه أو تدينه فالمسلمون يقدسون نصاً دينياً مختلفاً، ليس كتابهم الانجيل بل القرآن، كما أنهم نشأوا على كلاسيات مختلفة، ويستمدون طموحاتهم وقدواتهم وارشاداتهم من تاريخ مختلف، وقليل من الحضارات حاز فيها التاريخ المكانة التي حازها في الإسلام، في تعليمه وفي وعيه بذاته، وفي حضوره في اللغة الدارجة والاستخدام اليومي، وحتى اليوم في الحرب المريرة الناشبة بين العراق وإيران، تقدم لغة الدعاية في كلا الجانبين إشارات متكررة لأحداث من القرنين السابع والثامن «الأول والثاني»[16] ويقل الشك في أن هذه الإشارات

(16) ومن ثم فهناك على سبيل المثال سلسلة من الهجمات الإيرانية على القوات العراقية تحت الاسم الكودي كربلاء من اسم معركة دارت سنة ٦٨٠ م «٦٠ هـ» وفيها قتل حفيد الرسول وأسرته ومؤيدوهم من الشيعة في مذبحة لم يكن هناك أمل في النصر فيها وعلى أيدي جيوش الخليفة الأموي يزيد. وفي نفس الوقت استخدمت دعاية الحرب الإيرانية الميثولوجيا الشيعية ضد العراقيين. والعراقيون من جانبهم يسمون الإيرانيين الفرس، وهو مصطلح فيه قدر من الازدراء في العصور الوسيطة يوحي بأن الإيرانيين هم ورثة المجوس الذين هزموا في القادسية سنة ٦٣٧ م «١٦ هـ» هذه المعركة التي أدت إلى تشتيت القوة العسكرية لأكاسرة إيران وأدت إلى الحاق أرضهم وشعوبهم بالامبراطورية العربية الإسلامية، وعوملت بفخر من كلا الجانبين المتقاتلين حديثاً، فهي بالنسبة للعراقيين كانت نصراً للعرب على الفرس والخطوة الفاصلة في غزو إيران. وبالنسبة لجند الجمهورية الإسلامية كانت نصراً للمسلمين على الكفار والبداية المباركة لأسلمة شعوب إيران. وهذا النوع من الإيماءات التاريخية ليس محدداً بأي شكل بإيران والعراق. فالهجوم المصري على خط بارليف الإسرائيلي في اكتوبر سنة ١٩٧٣ سُمي بالاسم الكودي «بدر» وهو اسم معركة انتصر فيها الرسول محمد على كفار مكة. وسميت تشكيلات جيش التحرير الفلسطيني باسم الانتصارات الكبرى التي أحرزها المسلمون على غير المسلمين في العصور الوسيطة، موقعة اليرموك ضد البيزنطيين المسيحيين سنة ٦٣٦ م «١٥ هـ» والقادسية ضد المجوس الفرس وحطين ضد الصليبيين سنة ١١٨٧ م «٥٨٣ هـ» وعين جالوت ضد المغول الوثنيين سنة ١٢٦٠ م «٦٦٠ هـ».

معلومة لدى الأغلبية الساحقة من الناس في كلتا الدولتين وفي أي مكان في العالم الإسلامي إلى حد كبير، وأن قوة الإيماءات مفهومة إلى حد كبير. وحتى عند قريب جداً كان التاريخ ـ ونعني به اصطلاحياً التاريخ المستخدم ـ يعني عند المسلمين تاريخ الإسلام، ومن بين أحداث تاريخ الإسلام يعد أكثرها احتفالاً بالمدلولات الخطيرة وأكثرها أهمية وتعرضاً للاستخدام العام تلك التي ترجع إلى القرون الأولى أي إلى حياة الرسول وخلفائه المباشرين والتي تشكل التاريخ المقدس ويمكن للمرء أن يقول: تاريخ الخلاص في الإسلام كما يشكل صميم الوعي الذاتي عند المسلمين في كل مكان. وفي المسيحية يُنقش التاريخ المقدس في عقول المؤمنين بعدة طرق، من خلال التعليم والنصوص، وأيضاً عن طريق النحت والتصوير والنوافذ ذات الزجاج الملون والموسيقى، وفيما عدا جماعات قليلة منحرفة ليس في الإسلام وسيلة من هذه الوسائل، وقد قامت اللعنة التي وجهت إلى التصوير بشلِّ أي تقدم في الفن الديني التمثيلي بشكلٍ مؤثر، بينما منعت عدم الثقة في الموسيقى أي تقدم في الطقوس الدينية (؟) فليس في الإسلام تراتيل أو فوجات أو أيقونات وتتكون الزينة الداخلية للمساجد غالباً من نصوص القرآن. وفي الأقطار الإسلامية بلغ فن الخط وبخاصة في كتابة النصوص المقدسة مستوى فن ينذر لله ومبارك بشكلٍ أساسي كما يتميز بعمق عظيم ورقة شديدة وإحساس مفرط، وتعد النصوص القرآنية والأخرى التي تزين الجدران والأعمدة في المساجد الإسلامية بمثابة التراتيل والفوجات والأيقونات في الإسلام، وتتكون النصوص بالطبع من كلمات، ويتم جزء من تأثيرها بلا جدال من خلال الكلمات التي تسجلها، وأكثر ما يعبر عنه في الأديان الأخرى عن طريق الفنون والموسيقى، يعبر عنه في الإسلام عن طريق الكلمة، وهذا يعطي الاتصال الشفوي أهمية فريدة.

وهذه الأهمية معترف بها عند بعض أقدم الكتاب العرب الكلاسيكيين الذين تحدثوا عن الشعر والخطابة كفنين أعجب العرب بهما وبرعوا فيهما أكثر من الفنون الأخرى[17] وكلاهما بالطبع من الفنون ذات القناعة الشفوية، واستخدم كلاهما بشكل

---

(١٧) عن وظيفة المدح والهجاء في الدعاية والصراع انظر: Regis Blachère «Histoire de la litterature Arab», 3 Parts (Paris, 1952-66), pp.434ff., 580ff., 599ff., 686ff. وعن أمثلة للشعر السياسي انظر: E. Garcia Gomez, «Poésie politique à Cordoue», Revue des Études Islamique (1949), pp. 5-11; Marius Canard, «L'imperialisme des Fatimides et leur propagande» Annales de l'In- =

واسع لأغراض سياسية. وقد نظم كثير من الشعر الكلاسي العربي لكي يلقى على الجمهور ويتكون الكثير منه من المدح والذم. وكثير من الشعراء كانوا مستخدمين أو مدفوعين من قبل الحكام أو الشخصيات السياسية الأخرى، كان واجبهم أن يزينوا صورة سيدهم ويشوهوا صورة خصمه وذلك عن طريق المدح أو طريق الهجاء. وفي الأزمنة القديمة ـ وإلى حد ما حتى اليوم ـ هناك صفة سحرية في مديح يجزل لحاكم أو هجاء ينهمر على عدوه. ومما له مغزى حقيقي أن المصطلح العربي للذم وهو «الهجاء» ذو قرابة ايتمولوجية باللفظ العبري «هجاه Hagah» ومن ضمن معانيه «كتابة التعاويذ والرقى ضد أحد»(١٨). وقبل ظهور وسائل الإعلام كان للشاعر دور مهم في ميدان الدعاية أو فيما نسميه اليوم بالعلاقات العامة، واستطاع الشعر أن يكون سلاحاً مهماً في الحرب السياسية، وهو يعد غالباً بالنسبة للمؤرخ المعاصر مصدراً غنياً بالمعلومات فيما يتصل بالممارسات السياسية ومن خلال الإشارات التي أدرك الشاعر أنها سوف تجد استجابة عند مستمعيه. وإلى جوار الشعر لدينا كمية هائلة من الأدب والشواهد المؤلفة ويحتوي الأول على ساحة واسعة من الكتابات التاريخية والسياسية أما الثانية فتعكس صوراً مختلفة فيما يتصل بسلوك الحكومة وشن الحروب السياسية بين المسلمين من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

واللغة السياسية في الإسلام، كصيغ اللغة عموماً في الواقع مليئة بالاستعارات بعضها مات ودفن ونُسي، وبعضها حي وذو حضور بنسب متغيرة. وعندما تستخدم الكلمة الانجليزية Government فإن القليلين منا يفكرون في أصلها وأنها مشتقة من اسم في اللغة اليونانية القديمة يعني الدفة، ومن فعل يعني في اللغة اليونانية القديمة «أن يقود

= stitut d'Études Orientales, vol. 6(Algiers, 1942-47),pp 156-93.

وطبقاً لما رواه الكتاب الموسوعيون المصريون في العصور الوسيطة أن الخلفاء الفاطميين كان لديهم عدد كبير من الشعراء الموظفين في ديوان الإنشاء يضمون شعراء السنة المحجمين عن المديح المبالغ فيه والذي يحتوي على الهرطقة وشعراء الشيعة المنغمسين فيه. (القلقشندي: صبح الأعشى جـ٣ القاهرة ١٩١٤ ص٤٩٧) والرسول نفسه نظر إلى الشعر السياسي بجدية تامة ويمكن أن يشاهد هذا في مصير الشعراء الذين هاجموه «المترجم: عفا عنهم جميعاً» انظر: W.montgomery wart, muhammad at medina (Oxford,1956),p. 15; Maxime Ro2 مترجم عن الفرنسية.

(١٨) انظر على سبيل المثال الإصحاح ٨: ١٩ والتعليقات الربانية على هذه الفقرة.

سفينة»، وعندما نتحدث نحن أو مَنْ هم على الأقل أقل موهبة وحساسية فيما يرتبط بالأمور الشفاهية ـ عن إنسان على الدفة يقود سفينة الحكم، يبقى ثمة وعي ضعيف بأن هناك استعارة بحرية تحتوي عليها هذه الكلمات. وأشبه بهذا الأمر المسلمون عندما يستخدمون كلمة «سياسة»(١٩) تدل الكلمة ـ مع بعض التغيرات الطفيفة على الأمور السياسية بالفعل في كل لغات العالم الإسلامي، وهناك أيضاً القليلون الذين يربطونها بكلمة قديمة مستخدمة في الشرق الأوسط تعني الجواد، أو في كلمة عربية قديمة تعني «العناية بالخيل» أو «تدريب الخيل»، لكن عندما يستخدم العثمانيون ذيل الجواد كشعار للسلطة، ويسمى كبار الموطفين عند السلطان بـ «أغوات الركاب السلطاني»، فإنهم كانوا يستدعون بوضوح صورة الرجل فوق الجواد كرمز للقوة المؤثرة.

ويغلب الظن في أن أكثر الاستعارات المستخدمة في اللغات الإسلامية ـ شأنها في ذلك شأن اللغات الغربية ـ من النوع المتصل بالحيز أو المكان أي يدل على المنصب والاتجاه في الحيز أو المكان، وهناك استعارات تتصل ببعض العلاقات السياسية والتغيرات التي تطرأ على هذه التغيرات بينتها مصطلحات تتصل «بالفوق والتحت، والأمام والخلف، والداخل والخارج، والقريب والبعيد». وفي اللغات الإسلامية كما في لغات الغرب، يبين «الفوق والأمام» قوة أعظم فيما يتصل بالموقع أو الثروة، كما أن الحركة إلى أعلى وإلى الأمام تشير إلى التميز والرقي بينما تشير الحركة إلى أسفل أو إلى الخلف إلى الخسران أو فقدان القوة والموقع.. إلخ، لكن بينما قامت اللغة في الغرب منذ أقدم العصور باستخدام واسع للأعلى والأسفل والأمام والخلف لبيان السيطرة والتبعية، فإن اللغة السياسية العربية استخدمت هذه التصورات في أضيق نطاق، وعندما كانت تفعل فقد كان ذلك على سبيل إشارات من نوعية خاصة أكثر منها استعارات، ومن

---

(١٩) عن مصطلح سياسة انظر B. Lewis, «Translation from Arabic,»Proceedings of the American philosophical Society cxxiv (1980), pp.41-47; idem, «Siyāsa» in In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi, ed. A.H. Green(Cairo, 1984),pp.3-14; Fauzi M. Najjar, «Siyāsa in Islamic Political Philosophy,», in Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F.Hourani, ed. Michael F.Marmura(Albany, 1984), pp.92-111, 295-97; David Ayalon,«The Great Yasa of Chingiz Khan: A Reexamination(C2),» Studia Islamica xxxviii (1973), pp.115ff.; Ahmad «Abd al-S lām, Dirāsāt fi mustalah al-siyāsa Ind al-Arab (Tunis,1978).

ثم فإن الاستخدام العام لأفعال من قبيل «قدم»«وأم» وكلاهما يعني «الأمام» و«القبل» لبيان الأسبقية والسلطة وكلاهما أيضاً مشتق من القيادة في المعركة والصلاة، وقديماً كان هذان النوعان من القيادة يمارسان من الأمام بالضرورة لا من المؤخرة أو الخلف بعكس الحاضر (؟)، ومن ثم فإن استخدام هذه المصطلحات يمثل حقائق موجودة في الواقع وليس مجرد استعارات ذهنية. وشبيه بذلك استخدام كلمة «عالي» كصفة للأبواب أو البوابات أو الأبنية التي تمثل مركز القوة، كما هو موجود في المصطلح العثماني الشهير «الباب العالي» فهو يشير على الأقل جزئياً إلى علو فعلي للبناء فقد كانت العادة في العصور القديمة أن تكون لكل الأبنية حجم قزمي باستثناء أماكن العبادة. وقد استخدم مصطلحا «العالي» وبشكل أخص «المنخفض» للتعبير في العادة عن المواقع والعلاقات الإنسانية بمعنى اجتماعي وأخلاقي أكثر من استخدامهما بمعنى سياسي. ومن ثم فإن الدلالة العادية للكلمة العربية «سافل» أي منخفض هي بالضرورة أشبه بـ «منحط» أو «دنيء» أو «من أصل سيء».

وتبنى علاقات القوة عادة في الاستخدام الإسلامي بتصور القريب والبعيد والداخل والخارج، أو باستعارة تعبير سوسيولوجي هو المركز والمحيط والحركة بالطبع في كلا الاتجاهين. ومن هنا فطبقاً للنصوص القديمة، عبر الخليفة عمر عن رفضه استخدام المسيحيين في مراكز قوة بهذه الكلمات «لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله»[٢٠] والمتحدث أو الكاتب العربي يعبر في الغالب عن هذه الفكرة بقوله انه لن يرفعهم مادام الله قد حط بهم.

وفي الاستخدام العثماني والفارسي تظهر كلمة عالي «وليس عكسها أي سافل» بشكل أكثر تكراراً، وعادة في الألقاب وفي تعبيرات التشريف، وأغلبها في صورة صيغ. بينما تستمر مناقشة العلاقات والتغيرات في جعل الاستخدام الأكثر اتساعاً هو ذلك الذي يتصور القريب والبعيد والداخل والخارج والمركز والمحيط، ومن الواضح أن مركزية

---

(٢٠) ابن قتيبة: عيون الأخبار جـ١ «القاهرة ١٩٦٢» ص٤٣. للمقارنة في نفس الاستخدام قصيدة مضادة لليهود ألفت في غرناطة في الأندلس في القرن الحادي عشر «الخامس الهجري» والشاعر يخاطب ملكاً يتهمه بإبراز تعاطف غير مرغوب مع اليهود ويصيح فيه «لماذا أنت وحدك تكون مختلفاً وتقربهم بينما هم مبعدون في كل الأرض» (الترجمة الانجليزية في Lewis, Islam In History, p-160) والنص العربي في E.Grcía Gómez, Un alfaquì espanol: Abū Ishaq de Elvira [Madrid and Granada, 1944], pp.149ff.).

الحاكم وأهمية القرب أو الاقتراب منه منعكسة في هذه اللغة. (٢١) وهناك أصل لغوي يستخدم بشكل متكرر للدلالة على القوة والسلطة من الفعل الثلاثي «ولي»، ومنه أشتقت مصطلحات مألوفة مثل والي و «ولايت: ولاية» في تركيا، و«ملا» في إيران، و«مولوي» و«مولانا» في الهند، ومن معانيه الأولية «الاقتراب»(٢٢) وبين القريب والبعيد يوجد الوسط. وقد أتاحت الكلمة العربية «وسط» الفرصة لظهور دائرة واسعة من المصطلحات تتضمن «التوسط» و«الوسطاء» و«المتوسطين» وتداخلات من أنواع عديدة. وفي بلاط الخلفاء الفاطميين في مصر كان الوسيط(٢٣) منصباً رفيعاً في البلاط يماثل إلى حد ما منصب الوزير في بغداد. وقوة السلطة العليا في المركز أي الوسط والأقرب إلى المركز أعظم والأبعد عن المركز أقل، وفي القصر الامبراطوري العثماني قُسِّم كل البناء المعقد إلى ثلاث مناطق متميزة تُعرف بالداخل والخرج والوسط، والقائمون على الوسط «بالتركية ميانجي»(٢٤) يحكمون إلى حد كبير المدخل إلى مقاعد القوة ومن ثم اكتسبوا هم أنفسهم قوة وتأثيراً كبيرين.

وهناك استعارة مكانية ذات صبغة شرقية معهودة لدينا في الاستخدام الغربي قديمة وحديثة على السواء، وهو ذلك الذي يرتبط بالثورة، أو كما استخدم بالفعل الحركة في جماعات أو دوائر، وهو نادر في اللغة السياسية الكلاسيكية، وعندما يرد يكون في سياق الحديث عن تفاسير دورية «فلكية» أو تنجيمية عن صعود الأسرات الحاكمة أو سقوطها. وقد بينت التغيرات في علاقات القوة بنفس الاستعارات، وفي التعبير الغربي «يصعد»

---

(٢١) يناقش ابن ميمون في «دلالة الحائرين» مغزى القرب والبعد ببعض التفصيل «جـ١ ١٠ و١٨ و٢٠ وجـ٣ ص٥١» وشكري الجزيل للبرفسور رالف لرنر الذي لفت انتباهي إلى هذه الفقرة.

(٢٢) ولي وولايت كلاهما تلفظ تركي لاسم فاعل ومصدر فعلي من الأصل اللغوي العربي ولي بمعنى الاقتراب والتعهد وهما يعنيان احتراما للحاكم والحكومة، أو المقاطعة. وملا دخلت الانجليزية عبر الفارسية والأوردية وهي مشتقة من اسم المفعول العربي مولى والتي تعني معاني كثيرة إلى جوار معناها هذا منها من يستحق الولاء، ومن ثم «السيد» أو «الحامي» عموماً وفي إيران والهند تستخدم عادة لمن أتموا تعليماً دينياً. كما استخدمت «مولانا» بمعنى سيدنا لمخاطبة الشيوخ والمرشدين في الشرق الإسلامي والحاكم في المغرب الإسلامي. انظر الباشا: ألقاب، ص٥١٦ ـ ٥٢٢ ونفس المؤلف: فنون ص١١٦٩ ـ ١١٧٤.

(٢٣) انظر. القلقشندي: صبح الأعشى مجلد ٥ ص٤٤٩ ـ ٤٥٢.

(٢٤) Pakalin, Osmanli Tariḥ Deyimleri, vol. 2, pp.375-77. Gibb and Bowen, Islamic Society and the West, vol. 1, part 1, pp.72,80,342-46.

المناضلون في سبيل السلطة أو يسقطون، فإن صعدوا فإما أنهم متسلقون أو متمردون تم استخدامهم في فتنة. وفي الإسلام تستخدم الأفعال التي تعبر عن معاني «الصعود» من أجل أن تعبر عن تجربة دينية أو صوفية لكن من النادر أن تعبر عن صعود سياسي. فالمسلمون الطموحون يتحركون دخولاً لا صعوداً والمسلمون المتمردون ينسحبون من النظام الموجود أكثر من قيامهم ضده، وأقدم حركات التمرد على النظام الموجود وأكثرها نمطية هي حركة الخوارج «أولئك الذين يخرجون» بحيث فسرت حركتهم دلالياً بأنها حركة أفقية وليست رأسية، كما أنها كما هو ملحوظ حركة إلى الخارج وليست حركة في الداخل، ونفس المدلول عبر عنه في استخدام سياسي واجتماعي محدد من خلال فعلين هما «جمع» و«فرق» والجمع مستحسن لأن «الجماعة» محكومة بالإجماع، والفرقة مستهجنة لأنها تؤدي إلى ظهور «الفرق» وصيغ أخرى من التفرق، وقد اجتمع المدلولان في صورة مقابلة في وصية الرسول للمسلم ألا يفصل نفسه عن الجماعة[٢٥]. أما الكلمات التي تعبر عن اليمين واليسار والمستخدمة الآن بشكل عام وعالمي فليست في البداية استعارة مكانية أو نسقية، لكنها إيماءة وإشارة تاريخية وهي مأخوذة من ترتيب أماكن الجلوس في الجمعية الوطنية الفرنسية بعد الثورة، وهي بدورها كانت متأثرة بترتيب أماكن الجلوس بين المعارضة والحكومة في البرلمان البريطاني، ومما له حق الأولوية في هذا المجال أن التعبير استعارة مأخوذة من الجسد الإنساني يكمن فيه معتقد عالمي بأن اليمين مبارك ليسار شؤم ومريب[٢٦]، وإذا نظرنا إلى التعبيرات اللاتينية والفرنسية

---

(٢٥) هناك حديثان مرويان عن الرسول يستخدمان كشاهدين لتوضيح هذه النقطة: «من فارق الجماعة شبراً فقد خرج عن ربقة الإسلام» و«من مات وقد فارق الجماعة فقد مات ميتة جاهلية» انظر: EI2, s.v. «Djamāʿa (by l.Gardet).

وهناك اسم عربي آخر هو حزب وهو مشتق اصطلاحياً من فعل يعني الحدوث ويستخدم للدلالة على حادثة مؤلمة أو كارثة. ومن المحتمل جداً أن تكون حزب كلمة دخيلة من الحبشية Jeffery, Foreign Vocabulary of the Qur'an,pp.108-9).

ويرد تعبير حزب الله مرتين في القرآن «٥/ ٥٦ - ٥٨/ ٢٢» بمعنى مستحب بشكل واضح ومع ذلك ما هو أكثر شيوعاً في القرآن والروايات التقليدية والتاريخية أن لكلمة حزب مفهوماً سلبياً وأنها تستخدم للدلالة على الجماعات والزمر القديمة. وفي بواكير القرن العشرين «الرابع عشر الهجري» أصبح المصطلح العربي الشائع للتعبير عن الأحزاب السياسية بالمعنى الغربي.

(٢٦) انظر: Meir(: Martin) Plessner, «Hadashim gam yeshanim la-sugiya Yemin-Smol,» in Mehqare ha -Merkaz le heqer ha-Folklor, vol.1 (Jerusalem, 5730j),pp.260-74.

والانجلوسكسونية أو إلى معجمنا الانجليزي نفسه سوف نجد أنه بينما يرتبط اليمين بالوضوح والأحقية والعدالة بل والاستقامة، يرتبط اليسار بالخرق إلى حد ما ومن الممكن أن يرتبط بشكل مباشر بالفساد. وهذه المصطلحات لها ما يرادفها في لغات أخرى عديدة، وفي العربية الكلاسيكية أشتق لفظ «مشئوم» كما اشتق لفظ «متشائم» في العربية الحديثة كأسماء أفعال من فعل مشتق من أصل يعني اليسار، بينما أخذ «اليمن» واليمين بمعنى العهد من الكلمة العربية العادية التي تعبر عن اليمين. وهناك مثال طريف حقيقة عن استخدام الروس لتعبير «على اليسار» بالنسبة لصفقة غير قانونية أو في السوق السوداء. وتعبيرنا المعتاد رجل أيمن Right hand man اتخذ موقعاً رسمياً في بعض الألقاب مثل وزير الميمنة بالنسبة للوزير القوي جداً وصاحب السلطة العظمى.

والتصور الأقدم لليمين واليسار فسيولوجي أكثر منه مكاني وهو جزء من مجموعة كبيرة من الاستعارات المشتقة من الجسد الإنساني وفي الاستخدام اللغوي في الإسلام كما في الغرب تتبوأ الرأس مكانتها على القمة شكلاً ووظيفياً، وكل إشاراتنا إلى هذا العضو ظاهرة أو مختفية مثل رأس ورئيس ورئيسي لها مرادفاتها الإسلامية في استخدام العربية للمصطلحين رأس ورئيس والفارسية «سر» والتركية «باش»[٢٧]. واستخدام المصطلح «عضو» بمعناه المعنوي أي Member أو المادي أي Limb «في العربية عضو وفي التركية عضا Aza لكي يدل على فرد يشكل جزءاً من جماعة أكبر يبدأ في الاستخدام الحديث تاريخياً من الغرب، وأسماء الأعضاء كل على حدة ربما تتجسد أساساً في الاستعارة السياسية في الإسلام، وهناك استعارة شائعة الاستخدام فيما يتعلق «بالصدر» الذي يدل في الاستخدام المبكر على المركزية «في بناء أو ما يشبهه» وعلى الشخوص والقيادة والأمر والنهي، ويدل في الاستخدام العثماني على رئيس الوزارة. «الصدر الأعظم».

أما المصطلحات المأخوذة من أعلى الذراع «الساعد»[٢٨]، وأسفل الذراع «العضد» فتظهر عادة للدلالة على مساعدي الوزير أو الحاكم بينما استخدمت الكلمات المأخوذة من «يد» العربية و«دست» الفارسية بشكل واسع للدلالة على السلطة والقوة

(٢٧) لبعض استخدامات رئيس انظر: الباشا: ألقاب ـ ص٣٠٨ ـ ٣٠٩، ولنفس المؤلف فنون ص٥٤٥ ـ ٥٥١ وبالنسبة لـ Pakalin, Osmanli Tarih Deyimleri, vol.1,pp. 160-69.

(٢٨) هناك أمثلة في الباشا: ألقاب ص٤٠٣ ـ ٤٠٤.

والحماية بينما تعبر في المصطلح الشرعي عن الملكية الفعلية أو السيطرة، وتتضمن في استخدامات أخرى الأهلية والكفاءة والاحتواء أو المساعدة المباشرة، وتظهر الكلمة الفارسية «دست: يد» «للتعبير عن إحساس القوة والسلطة منذ فترة ما قبل الإسلام، أما مصطلح «دستور» أو «دستور» فيعني مالك السلطة سواء كانت سلطة دينية أو سياسية، ثم خصص فيما بعد للدلالة على رجال الدين الزردشتي، أما المشتقات العربية فتعني «الحكم» و«النظام»، وفي العصور الحديثة تعني الدستور نفسه.

ويستعار اللسان والقدم والدم في مصطلحات مختلفة، بينما تؤدي العين غرضين أساسيين، أحدهما بالنسبة للجواسيس والثاني بالنسبة للشخصيات البارزة المرموقة. أما تصور الميلاد والميلاد الثاني «النهضة» والبعث والنشور، بالرغم من أهميته الشديدة في الاستخدام الغربي، إلا أنه لا يجد مكاناً في العصور الإسلامية الكلاسيكية، ربما لما له في الحقيقة من مضامين مسيحية، وقد عبر عن الحركة الكبرى للحضارة العربية ثم الإحياء السياسي في القرنين التاسع عشر والعشرين والتي تسمى في المصطلح الغربي الـ Arab Renaissance بالنهضة من أصل لغوي كلاسيكي معناه «النهوض والقيام والوقوف على القدمين» من وضع الجلوس أو الاضطجاع، أما الاستخدام العربي لمصطلح البعث والفارسي «رستاخيز» وكلاهما في المعنى الديني الأصلي يعنيان القيامة والحشر فيرجع إلى منتصف القرن الحالي.

لكن إذا كانت اللغة السياسية الإسلامية لا تأبه بمصطلحات الميلاد والموت والنشور، فإنها تستخدم مصطلحات المرض أو إن شئنا الدقة الضعف، فالكلمة العربية «ضعيف»[٢٩] قد استخدمت منذ العصور القديمة للدلالة على الضعفاء اجتماعياً إلى

---

(٢٩) حتى في العربية الحديثة ترتبط ضعيف غالباً بمسكين أي فقير أو تعس لكي تدل على الحرفيين والفلاحين (R.B. Serjeant, «Professor A. Guillaume's translation of the Sirah,» Bulletin of the School of Oriental and African Studies [hereafter cited as BSOAS] xxi [1958], p.11.

وفي الاستخدام الكلاسي استخدم عادة في مقابل الشريف «النبيل، أصيل المحتد» وعادة للدلالة على الطوائف منزوعة السلاح في المجتمع ومن ثم تدل الضعيف أحياناً على شخص تعوزه المنعة أي إمكانية الدفاع عن نفسه ضد الهجوم سواء بالسلاح أو حاملي السلاح أو بالأماكن المحصنة. وهذه الإمكانية تدل بوضوح على وضع اجتماعي معين، كما يدل الافتقار إليها أيضاً. وفي حديث يروى عادة في الكتابات السياسية سأل أبو ذر الرسول وقال له «يا رسول الله ألا تستعملني؟ فضرب بيده على منكبه وقال: يا أبا ذر انك ضعيف وأنها أمانة، وأنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها =

جوار التعبير عن معنى الضعف الفسيولوجي، واشتق منها اسم فاعل هو «مستضعف»[٣٠] ويعني الذي الحق به الضعف أو اعتبر ضعيفاً، بحيث تؤدي معنى «المحروم» و«المقهور» وبحيث استخدمت منذ العصور الوسطى وحتى الآن في أغراض ثورية.

وهناك ملمح عام آخر في اللغة السياسية يكمن في تصور «الشاب» و«الشيخ» أي السن. وفيما يبدو شارك المسلمون في الماضي في المعتقد السائد في أن السن والخبرة يجلبان الحكمة ويمنحان السلطة، لكن هذا المعتقد أصبح الآن مهجوراً في العادة خارج العالم الشيوعي، بل وحتى هناك يتعرض للهجوم، وليس من العسير أن نجد أمثلة سابقة على هذا الاتجاه. ففي الانجليزية تعطينا الكلمة اللاتينية القديمة التي تعبر عن الشيخ كلمات Senator و Senior، وتعني أحياناً بمزاج مختلف «المخرف»، وترادف عندنا في المصطلح الانجلوسكسوني كلمات مختلفة مثل: Elder أكبر، و Alderman نائب الملك في المقاطعة. وتعني كلمة شيخ العربية حرفياً الرجل المتقدم في السن وقد أصبحت المصطلح النمطي الذي يدل على الاحترام والسلطة في كل الدول الإسلامية، كما عرف بشكل موسع في كل أنحاء العالم[٣١].

= بحقهـا وأدى الذي عليه فيها» (التـرجمة الانجليـزيـة في Lewis, ed. and trans., Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople, vol.1 (New York, 1974), p.159;

والنص العربي في صحيح مسلم الجزء السادس كلمة الإمارة «القاهرة ١٢٨٣ هـ، ص٧٠٦ ـ أبو يوسف: كتاب الخراج ـ ط. ٣، القاهرة ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣ ص٣ ـ ١٧. والدفاع عن الضعفاء ضد ظالميهم يميز بوضوح أهداف الثوار المسلمين منذ أقدم العصور، انظر الأمثلة من القرنين السابع والثامن «الأول والثاني» Lewis, Islam, Vol.2, PP. 53-55 وتـرتبط غالباً بذليـل كما في قـول ذكره الجاحظ في «البيان والتبيين» تحقيق عبد السلام هارون جـ٣ القاهرة ١٩٦٠. ص٣٦٨.

(٣٠) التعبير القرآني يعني أولئك الذين ينظر إليهم كضعفاء ومن ثم يقهرون ويذلون. ويبدو هذا بشكل ملحوظ في القرآن «٤/ ٧٥، ٩٧، ٩٨، ١٢٧ و٨/ ٢٦» والآية الأولى تقول: «ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولـون ربنا أخـرجنا من هـذه القريـة الظالـم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً» وهذه الآية التي تشير إلى مصير المسلمين في مكة أصبحت نصاً حجة عند الثوريين المسلمين.

(٣١) هناك اشتقاقات كثيرة من شيخ تدل على أنماط مختلفة من السلطة، وحـل محلها أحيـاناً كلمـات محلية ذات معاني مشابهة في الفارسية والتركية واللغات الإسلامية الأخرى وهنـاك كلمة تستخـدم بشكل واسع في التركية وهي «آق سقال» وتعني حرفياً أبيض اللحية وتستخدم سياقياً عادة بما يشبه «الأكبر» والكلمة الفارسية «پير» وهي المقابل المعجمي للعربية «شيخ» وتستخدم عادة بمعنى ديني لتدل على شيوخ الطرق الصوفية ومشايخهـا.. الخ. وهي لا تحمـل عادة أي مفهـوم عن التفوق =

أما الشباب فيمثل موضوعاً مختلفاً تماماً. ففي العصور الكلاسيكية يعبر عن الدلالات الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالشباب في صيغتين: احداهما ذات معاني تمثل الخضوع والتبعية والخدمة، والأخرى تمثل الفتوة والبسالة. وأشهر نموذج على المجال الأول هو مصطلح «غلام» الذي يعني الشاب ثم الخادم وفي النهاية يعني مصطلحاً عاماً على «الخدم الفتيان الذكور» وبالتحديد أولئك الذين كانوا في خدمة الحكام والولاة. وقد استخدم المصطلح أيضاً للدلالة على غلمان الحرس الخاص والغلمان المقاتلين عند هؤلاء الحكام كما اكتسب دلالة عسكرية. وهناك مصطلحان آخران يستخدمان في مجال الشباب: هما «الحدث» و«الفتى» الذي يحتوي على دلالة عسكرية مختلفة تماماً، ويطلق على جماعات الفتيان وأرباب الحرف وغيرهم الذين شكلوا نوعاً من الميلشيات في المدن الإسلامية في العصور الوسطى(٣٢) والفتوة اسم مصدر يدل على صفات الفتى ومزاياه وغالباً ما يذكر مع «المروة ـ المروءة» كصفات للرجل الناشىء والناضج على السواء. وكلا المصطلحين يتضمنان دلالة البسالة والفروسية، وإن لم يدلا على أية سلطة أو أية تبعات أو ادعاءات تترتب عليها.

ولم يحدث حتى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أن نقلت الحركات الأوروبية من قبيل «المانيا الفتاة» و«انجلترا الفتاة» نظائرهما إلى الشرق الأوسط. كانت فكرة جنوح الشباب إلى المطالبة بالسلطة لا تزال غريبة بل وإلى حد ما تصدم بحيث أن قادة هذه الحركات أنفسهم كانوا يجدون صعوبة في استخدام المصطلح. وكانت أول حركة من هذا القبيل تتمثل في جماعة من الراديكاليين الأتراك ظهروا في ستينيات القرن الثامن عشر، كانوا معروفين في أوروبا باسم «العثمانيين الشباب» لكنهم سموا أنفسهم بالتركية «يكى عثمانليلر Yeni Osmanliler» أي «العثمانيين الجدد»، كانوا إرهاصاً

= السياسي أو السلطة. والكلمة التركية الحديثة لشيخ هي «اختيار» من كلمة عربية تعني «الأخيار» مثال مهم يبين كيف يمكن للاستعارة أن تؤثر حتى على الاستعمال الأصلي. فالرجال الشيوخ هم الذين يملكون الحق في اتخاذ القرارات والقدرة على الاختيار الصحيح ومن هنا يعني الاختيار الشيخ. وعن الاستخدام العربي الحديث انظر: Ami Ayalon, Language and Change, pp.58ff, 97ff, and index s.v. shaykh.

(٣٢) عن هذه المصطلحات انظر: EI2,s. vv. «Ghulam»(by D.Sourdel, C.E. Bosworth, p. Hardy, and Halil Inalcik); «Ahdath» (by Cl. Cahen), and «Futuwwa» (by Cl. Cahen and Fr. Taeschner).

تحذيرياً شبيهاً أثر في ظهور «تركيا الفتاة» التي قامت بثورة ١٩٠٨. وكانوا معروفين في كل أوروبا باسم الأتراك الشباب، حتى في اللغة التركية سموا أنفسهم وسماهم الآخرون «Jön Türk» بصفة مأخوذة من الفرنسية لا من التركية، واستخدموها هم أنفسهم طوال وجودهم في المعارضة فحسب، لكنهم سرعان ما هجروها عندما وصلوا إلى السلطة، وبعد عدة أجيال أخرى بدأ القادة السياسيو ن في الدول العربية والإسلامية الأخرى بوصف أنفسهم بالشباب وهم يتوقعون أنهم سوف يكتسبون بالتالي احترام الناس ولن يخسروه[٣٣].

وتبدو الاستعارات المأخوذة من الأسرة والمسكن ومقر الإقامة بارزة في اللغة السياسية الإسلامية. ومفهوم الحاكم كأب «لبلده» أو «شعبه» أمر عادي في الغرب وعبرت عنه مصطلحات عديدة كالمصطلح اللاتيني Paternal أو اليوناني Patriachal وهذا المفهوم غائب في الإسلام ربما بسبب دلالته المسيحية أيضاً، فالدلالة المسيحية لأبوة الله والذي تشاركه فيه اليهودية بمعنى ما، اعتبره الإسلام مجرد تجديف سخيف، ويبدو أن هذا الانطباع حَدَّ من استخدام تصور الحاكم كـ «أب»، وفي التركية فحسب يكتسب مصطلح يعني الأب وهو «آتا»[٣٤] مدلولاً سياسياً وحتى في هذه الحال استخدم بمعنى «عم» أو «مربي» أكثر من استخدامه بمعنى الأب فعلياً عند الترك، وإن لم يكن على هذا النحو عند العرب إذ يستخدم مصطلح الأب[٣٥] «بابا» كمصطلح احترام للأكبر سناً، كما

---

(٣٣) هناك جماعة تسمى مصر الفتاة تشكلت في الاسكندرية عام ١٨٧٩ - ١٨٨٠، ويبدو أنها كانت ذات تأثير ضئيل ولم تلبث أن اختفت وكان عدد من أعضائها المؤثرين من المسيحيين واليهود J.M. Landau, Parliaments and Parties in Egypt [Tel Aviv, 1953],pp.101-3. ومن الواضح أنه لا يوجد أدنى علاقة بين هذه الجماعة والجماعة القومية المتطرفة التي تحمل نفس الاسم والتي ظهرت في مصر في الثلاثينيات وكان الظهور الأول في تركيا في سياق أشبه بالسياسي بتركيب صفة تركية بكلمة أخرى لا يوجد حتى ارتباط صوتي بينها وبين الشباب وكانت تسمى كنج قلملر Genç Kalemler أي الأقلام الشابة وهو اسم مجلة أدبية أسست في سالونيك سنة ١٩١١. وتركز مقالات هذه المجلة على الهوية والولاء التركي لا العثماني أو الإسلامي.

(٣٤) انظر: EI2, «Atabak»(by CL.Cahen)، الباشا: ألقاب ص١٢٢ - ١٢٥ ونفس المؤلف: فنون ص٣ - ٢٤.

(٣٥) انظر: EI2, «Baba»(by Fr.Taeschner)، الباشا: ألقاب ص٢٢٠، نفس المؤلف: فنون ص٢٩١ - ٢٩٢. وبين المسيحيين العرب شأن جميع المسيحيين يسمى الكاهن بالأب.

يستخدم بين المتصوفة كلقب لمرشدي الصوفية وشيوخهم فلا يوجد مدلول سياسي له، أما تصور الحاكم كأم فيبدو أمراً يثير الاشمئزاز بنفس الدرجة، وتبدو الكلمة العربية «أمة»[٣٦] والتي تدل على الشعب أو الجماعة والتي أرجعها بعضهم إلى الكلمة العربية «أم» تبدو في الحقيقة كلمة دخيلة إما عن العبرية أو عن الآرامية.

وإذا لم يكن للحكومة والدان على سبيل الاحتمال، فمن المؤكد أن لديها أطفالاً، والمصطلحات التي تدل على الأبناء والأخوة عادية في الاستخدام السياسي، وكما ينبغي بشكل حرفي كأن يكون الانتساب إلى قبيلة أو أسرة يعني مجازاً وجود الصلة مع الحكومة، ويدل مصطلح «الأخ» بكل مترادفاته في الاستخدام المعتاد على العضو في الجماعة سواء بالولاء أو بالانتساب وفي التركية يُعَدُّاستخدام الأخ الأكبر «Aĝa»[٣٧] مصطلحاً عادياً للاحترام بالنسبة لمن في أيديهم السلطة. وأشهر الأمثلة في هذا المجال من يسمون بـ «الأبناء»[٣٨] في الأسرة العباسية كجماعة تمثل الصفوة من العبيد والأحرار على السواء المنخرطين في الإدارة من عسكريين ومدنيين، ولا ينتسبون إلى أية قبيلة عربية، وكان هذا التوسع في معنى ابن تقدماً طبيعياً.

وتحتوي الأسرة المسلمة في العصور الوسطى ـ مثل كل المجتمعات القديمة ـ على عبيد وأتباع كما تحتوي على أنسباء وأصهار، ومن جهات عديدة كان هؤلاء يعتبرون أعضاء في الأسرة. وهناك كلمات مختلفة للتعبير عن الرقيق في العربية واللغات الإسلامية الأخرى وذلك اعتماداً على خدماتهم أو أصولهم العرقية. كما يستخدم مصطلح «العبد» للدلالة على العلاقة بين الإنسان وربه. ومن النادر استخدامها للدلالة على علاقة أحد الرعية بالسلطان. وهناك كلمات متعددة بالنسبة للعبد استخدمت في الغالب بالنسبة لعمال الحكم وموظفيه، لكن هذا الاستخدام يشير إلى علاقة قانونية سيميائية أو على سبيل الاستعارة. ولم تحمل الكلمة العربية التي تعبر عن السيد «Master» بدلالاتها الاجتماعية أي رب الدار ومالك العبيد لم تحمل قط الحيز السياسي والدلالي للكلمة اليونانية Despotes أو اللاتينية Dominus، وأشهر تعبير عربي عن السيد إن شئنا الدقة وهو

(٣٦) للمقارنة: العبرية أمة، الآرامية أميثا Ummetha، والعربية الجنوبية لوميا Lumiya.

(٣٧) انظر: EI1,s.v.«Agha»(by H.Bowen).

(٣٨) انظر: EI2, s.v.«Abnā»(by K.V. Zettersteen and B.Lewis).

الصاحب[٣٩] يحتوي على معنى أولي ليس من «السيادة» بل من «المصاحبة»، وهو المصطلح الذي أطلق على رفاق الرسول أقرب المرادفات الإسلامية لحواريي المسيح، وأطلق أحياناً في العصور الحديثة على ذوي الصلة الحميمة من الحكام، أما تطوره في صورة مصطلح سلطة بما يعبر عادة عن سلطة تابعة أو مفوضة فهو مثال دقيق لفعالية القرب.

والتصور الرعوي للحكومة، وهو أمر شائع ومعتاد منذ النصوص القديمة ومستحسن جداً عند كتاب العضور الوسطى المسيحيين الذين يكتبون في السياسة، قد ظهر أيضاً في النصوص القديمة والحديثة الإسلامية على السواء، وأول معالجة أساسية في أمور السياسة هي مقدمة «كتاب الخراج»[٤٠] الذي كتبه القاضي أبو يوسف للخليفة هرون الرشيد، وهو يرى أن دور الحاكم مساو لدور الراعي بنسبة كبيرة. ومن واجبات الراعي أن يطعم القطيع. وعلى ذكر الطعام، كان الطبخ والإطعام على السواء يستخدمان للدلالة على تبوأ مناصب عامة، وقيل ان عمال الحاكم وأتباعه ورقيقه هم الذين يأكلون خيره، وهناك مصطلح عثماني عن الذي يتلقى مرتباً من الحكومة هو «وظيفة خور»« حرفياً آكل المهنة أو الوظيفة» (المترجم: الوظيفة هنا هي المرتب لغة أيضاً)، وفي تشكيل الانكشارية كان الضباط الكبار والصغار يسمون بالطباخين وطابخي الحساء واستخدام «القزان» عند هذه التشكيلات كشعار للانتماء والولاء. وعندما كان الانكشارية يقلبون «القزان» كانوا يرمزون بهذا لرفض طعام السلطان، ويعد تعبيراً عن التمرد العسكري.

---

(٣٩) انظر: الباشا: ألقاب ص٣٦٧ - ٣٧٦، نفس المؤلف: فنون ص٥٦١ - ٥٨، Henri Yule and A.C. Burnell, Hobson-Jobson-: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, 2d ed. revised by William Crooke(London,Boston, and Madras, 1985),pp.781-82. وكانت «صاحب» تستخدم منذ العصور المبكرة للدلالة على حاكم شعب أجنبي أو دولة أجنبية «كصاحب الروم للامبراطور البيزنطي وصاحب الزنج لزعيم السود الذين تمردوا في العراق في القرن التاسع «الثاني الهجري» كما استخدم لقائد مدينة أو قلعة أو دولة عسكرية أو بشكل عام قوة عسكرية، والحاكم المستقل للولاية ورئيس الشرطة ورئيس إدارة أو مكتب خاص في الحكومة يكون مكلفاً بأداء واجب ما أو عمل ما. وتحت حكم البويهيين استخدم كلقب وزير، وفي معظم الأسرات الحاكمة استخدم كلقب تشريف ملكي بشكل بارز. وفي الهند البريطانية بدأ استخدامه بشكل خاص كلقب احترام عند مخاطبة الأوروبيين.

(٤٠) أبو يوسف: كتاب الخراج، الترجمة الانجليزية للمقدمة في: Lewis, Islam, Vol. 1,pp.151-70.

وهنـاك مجموعـة رئيسية من الاستعـارات مشتقة من الـرحلة، الاستعارة الـدينية العالمية تقريباً لطريق الله الذي على البشر أن يسلكوه، وهو أمر طبيعي عند المسلمين من البداية. وهو يظهر في صيغ مختلفة في القرآن، ويتكرر بالحاح في الصلوات اليومية. ويعبر عن القانون المقدس في الإسلام بشكل شاعري بمصطلح «الشريعة» وأصله في المعنى أنه «الطريق الذي يفضي إلى مكان الشرب»، واتباع الـطريق أمر حسن، وإذ حدت عنه فهذا عين السوء وهذا في وفرة من المصطلحات تدل على المكذبين والضالين والعصاة، لكنها كلها من معنى أولي هو «تنكب الطريق القويم»[٤١].

وبينما يكون تصـور الرحلة في معـظم لغات الغـرب بحريـاً، يشتق في الأقطار الإسلامية من البر، وبالتحديد الأكثر على ظهور الخيـل، فالفـارس والجواد والـركاب والأعنة بل وحتى الذيل استخدمت في بعض الأحيان كاستعارات وأحياناً أخرى كرموز للسلطة. وفي الاستخدام الغربي هناك استعارتان ميتتان مشتقتان كلتاهمـا من الفارس والجواد: الفروسية Chivalry والإدارة Managment فالأولى من Cheval الفرنسية والثانية من الإيطالية عبر الفرنسية من اللاتينية Maneggio أي استخدام الجواد من خلال الفروسية أو تدريبه وترويضه من خلال مدرسة التدريب. وكلتاهما تمثلان خطاً من تطور الاستخدام اللغـوي السيـاسي الإسـلامي الحـالي في كلمـات مـرادفـة للفـروسيـة[٤٢] كمـرادف للارستقراطية والشجاعة والسياسة كادارة للدولة أو لأنواع السياسات عموماً.

ولـم يتم اختيار الرحلة بشكل عشوائي، ومن النادر أن تكون وحدها، فنقطة البدء والطريق وتقدير المسافات يحدد أيضاً بعدد من الاستعارات، وأيضاً وبشكل أكثر دقة يحدد المرشدون والقواد ومن يتبعونهم، وأحياناً تكون القيادة عسكرية، كما في تعبير قائد

---

(٤١) كمثال تستخدم «شاذ» خاصة عند التعبير عن آراء دينية خارجة، و«الضلالة» أي المشي على العمياء ثم العقيدة الخاطئة أو الزائفة أو الممارسة الخاطئة أو الزائفة، و«تضليل» و«مروق» أي الشذوذ ثم انعدام الولاء والخيانة والردة و«المارق» الضـال ثم الخارج ثم الـزنديق، وزاغ أي ضـل وشذ عن الحقيقة أو نافق أو خدع، وهناك أصل آخر هو «غلا» وتعني الذهاب بعيداً والمبالغة ثم استخدمت للتعبيـر عن التطرف، لكن «الغـالي» والجمع غـلاة تعني المتـطرف والغلو التـطرف واستخـدمت فحسب في وصف الحركات الدينية وهي ذات مغزى سياسي بمعنى أن كل الحركات الدينية كانت ذات أهداف سياسية.

(٤٢) انظر: EI2, s.v. «Furusiyya» (by G. Douillet and D. Ayalon).

«والمقصود به قائد المعركة»، وأحياناً يعبر عنها بشكل ديني مثل قيادة المرشد الذي يقود الناس في طريق الاستقامة[٤٣]. وهناك نوع خاص من القيادة منح للمهدي «الخاضع للهداية» وهو ذو سحنة تبشيرية ومخلِّصة، وطبقاً للمعتقد الإسلامي سوف يُرْسَل ويهدي من الله تعالى لكي ينهي زمن الخطيئة والجور ويملأ الأرض بالعدالة والمساواة.

وينبغي أن يقوم المرء بالرحلة لأسباب عديدة، منها ما هو اقتصادي كالبحث عن الكلأ أو التجارة، أو ديني كالحج، أو عسكري كالغزو، وكلها تبدت في لغة القوة.

ومنذ القدم تظهر صور المأوى وأجزائه المتعددة في الاستعارات السياسية، ففي الأدب العربي القديم تمثل الخيمة وأجزاءها كالوتد والطناب والأستار وما إلى ذلك استعارات بالنسبة للحاكم وحكومته ومؤيديه، وفي عصر الخلافة حلت المباني الباذخة محل الخيمة، ومع ذلك عبر عنها غالباً بنفس الكلمات مع تغيير طناب الخيمة إلى العمود والأستار إلى القبة ووتد الخيمة إلى أساس البناء.

وأكثر هذه الاستعارات شيوعاً بالتأكيد، ومنذ أقدم العصور إلى أحدثها استخدام كلمات تدل على مدخل البناء أو بعض أجزائه لكي تمثل الحاكم في الأغلب الأعم، وفي التاريخ الأوروبي المعاصر يعد «الباب العالي» مرادفاً عثمانياً طبيعياً لدوانج ستريت أو الاليزيه أو البول بلاتزاو ويلهم شتراسي، وأكثر حداثة الكرملين والبيت الأبيض. وكان «الباب العالي» في الحقيقة المدخل إلى محضر الصدر الأعظم «رئيس الوزراء» الذي يدير أمور الدولة بالنيابة عن السلطان، وهو المثال الأخير لنظام من الاستعارات يرجع إلى الماضي البعيد للشرق الأوسط، حيث لم يكن الباب أو البوابة فحسب بل والأسكفة «العتبة العليا» والعتبة والمدخل وحجرة الانتظار والستائر وكل المداخل الأخرى لأريكة السلطنة تستخدم لتمثل السلطة نفسها.

وفي استخدام الأرشيف العثماني، صارت هذه الاستعارة في مختلف صيغها

(٤٣) يعني الأصل «رشد» اتباع السبيل القويم أو أن يكون مقاداً جيداً ومن ثم فإن العكس يعني دلالة كما يعني حرفياً وبمصطلحات عديدة الشذوذ والخطأ. وهو يستخدم عادة للدلالة على إرشاد الله أي الإسلام وتحتوي المشتقات على: رشيد أي المقاد جيداً «أيضاً اللقب الملكي للخليفة هارون» ومرشد أي دليل وإرشاد «دلالة» وكلها ذات ظهور متكرر في اللغة السياسية الدينية والمعنى السلبي أو المبني للمجهول «أن يقاد بشكل صحيح أو إلهي» يعبر عنه الأصل «هدى» ومنه الهدى بضم الهاء والمهدي أي الذي أرشده الله.

الصيغة النمطية الغالبة. ومن ثم يكتب السلطان مراد الثالث إلى الملكة اليزابث ملكة انجلترا سنة ١٥٨٣ لكي يعلن تلقيه لرسالتها ويقول «لقد وصل خطابك الفياض بالصداقة إلى عتبتنا العلية التي هي إنسان عين السعادة وإلى الأسكفة الرفيعة لباب عدلنا، ملجأ السلاطين الأقوياء وملاذ الخواقين العظماء»(٤٤) وبناء على ما سلف يجب أن تمجد عتبة الباب. وهناك التماس موجه من ترجمان سجين إلى آغا الانكشارية حوالى سنة ١٧٦٩ يبدأ بقوله «أحني رأسي مذلة، وأضع جبهتي في خضوع كامل وضعة وذل وتضرع وابتهال على التراب السامي الموجود تحت قدم سيدي العظيم الجواد السخي الشفوق المتعطف» ثم يوجِّه خطابه بعد ذلك إلى عظمة تراب المقر الرفيع وفيما هو مكتوب على ظاهر الالتماس تطالع «بسم الله القادر، التماس إلى عظمة التراب الموجود بين قدمي سيدي الرحيم الشفوق العطوف الجواد الحنون المحسن السخي آغا الانكشارية الحالي في البلاط الرفيع للباب العالي»(٤٥) ومن بعض النواحي يعد هذا التصور توسعاً في مصطلحات السياسة التي تتعلق بالداخل والخارج والقريب والبعيد. وفي معظم القصور الإسلامية كان هناك حجاب يحرسون المداخل إلى الحاكم من الخارج فيما وراء الباب، وهم يعرفون بعدة أسماء كحاجب في اللغة العربية وهو اسم فاعل مباشر من فعل يعني «الحجب أو الإخفاء أو التغطية»، أو الفارسية «برده دار» أي صاحب الستار أو الحجاب(٤٦).

وأحياناً لا تكون اصطلاحات السلطة شفهية فحسب، بل تكون أيضاً مادية وتبدو كرموز مثل شارة السلطة. وفي البلاد الإسلامية كغيرها من البلاد تعد الأسلحة أكثر هذه الأشياء استخداماً وشيوعاً. والرسول نفسه كماروي عندما احتفل بالعيدين الأساسيين عند المسلمين متبوعاً بأحد أتباعه يحمل رمحاً، وخلال الاحتفال كان الرمح مغروساً في

---

(٤٤) انظر: London, Public Record Office (PRO), S.P. 102/61/14.

(٤٥) انظر London, PRO, S.P.102/62.

(٤٦) انظر EI 2, s.v. «Hādjib,» (by D.Sourdel, C.E. Bosworth, and A.K.S. Lambton).

وطبقاً لرواية عثمانية قديمة عن الاستيلاء على القسطنطينية، فإن السلطان محمد الثاني «الفاتح» من أجل أن يدلل على تداول القوة والسلطة في العالم أخذ يتغنى بهذا البيت وهو يتفقد المدينة المحطمة المفتوحة: العنكبوت هو صاحب الستار على قصر خسرو والبومة تنعب بحزن في قلعة افراسياب «تاريخ أبو الفتح، استانبول ١٣٣٠ هـ ص ٥٧» وخسرو وافراسياب من الشخصيات التاريخية والأسطورية في إيران.

الأرض محدداً الاتجاه، نحو القبلة التي تتجه إليها حشود المسلمين في الصلاة. ويروى أن الخليفة عمر كان يحمل «الدرة»، وأغلب الخلفاء الأوائل - شأنهم في هذا كالولاة في الأقاليم - اعتادوا على حمل رمح أو صولجان أو عصا في المناسبات الاحتفالية، وأصبح من المعتاد حتى بالنسبة للخطيب الذي يصعد المنبر في صلاة الجمعة أن يحمل سيفاً أو رمحاً أو عصا أو يستند على واحد منها. والعصا والمنبر على السواء اعتبرا رمزاً للسلطة عند العرب القدماء واستخدمهما الخطباء والمحكمون في الخصومات. وطبقاً لعادة قديمة كان الخطيب يحمل عصا في المدن التي كانت تدخل الإسلام طوعاً، لكنه كان يحمل سيفاً في المدن التي خضعت عنوة.

وكلا التقليدين اتبعا بطريقة معدلة في العصور الحديثة، فمن ناحية خففت العصا أو السيف إلى مجرد صولجان رمزي حمله الحاكم نفسه، أو حل محلهما من ناحية أخرى سلاح رمزي كرمح أو قضيب يحمله محترف يتبع الحاكم في الاحتفالات التي يظهر فيها على الملأ[٤٧].

وفي فرنسا كان الملك فخوراً بأن يسمى الملك الشمس Le roi soleil وفي الشرق الأوسط لم تكن الشمس صديقاً طيباً بل كانت عدواً قاسياً، لم يكن دور الحاكم المجازي أنه شمس بل ظل، يمنح الظل ليحمي الناس تحت سلطته من الشمس القاسية، وطبقاً لعبارة مأثورة قديمة أن السلطان «هو ظل الله على الأرض تأوي إليه كل المخلوفات»[٤٨] وقد عبر عن هذا الأمر بشكل مادي بمظلة يحملها حامل[٤٩]

---

(٤٧) انظر: EI2, s.vv. «Anaza» (by G.C. Miles), «Asā» (by A. Jeffery), Dūrbāsh» (by J. Burton-Page), and «Kadib» (by D. Sourdel).

للمقارنة مع انعكاسات مهمة لـ C.H. Becker, Islamstudien, vol. 1 (Leipzig, 1924), pp. 469-71.

(٤٨) لهذه العبارة المأثورة انظر: On Tthis dictum , see I. Goldziher, Muslim Studies, trans. C.R. Barber and S. M. Stern, vol.2 (London, 1971), pp.67-68; «Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu, pour designer les chefs dans l'Islam,» Revue de l'Histoire des Religions xxxv (1897), pp.133-40; فاروق «عمر» من ألقاب الخلفاء العباسيين «خليفة الله وظل الله» مجلة الجامعة المستنصرية، ١٩٧١، ص٣ - ١٩.

(٤٩) معروفة في العربية باسم الشمسة والشمسية والمظلة وجتر «من الهندية جتر» (المترجم: جتر فارسية بمعنى المظلة) وترجع المظلة الخفيفة الاحتفالية إلى عهد بعيد. للمناقشات والتفصيلات انظر:

= Mez, Renaissance of Islam, pp.133-34; Marius Canard, «Le cérémonial fatimite et le cérémo-

يصحب الحاكم عند ظهوره على الملأ، وفي الفارسية والتركية المتأخرة يعد الظل الملكي «ساية همايون» مجازاً شائعاً لشخص السلطان وسلطته. وليست كل شعارات القوة ورموزها مباركة كالكلأ والظل، بل كانت أسماء مختلف الحيوانات المفترسة وطيور الصيد تستخدم كتشريف ملكي بل أن بعضها رسم بالتصوير الزيتي، ومنها على سبيل المثال الصور المرسومة على جدران القصور الأموية المبكرة تصوّر نموراً ونسوراً تنقض على فرائسها، وكانت الرسالة المتضمنة مفهومة بلا شك عند أولئك الذين كانوا يترددون على القصر.

والتاج والعرش وهما بلا شك أكثر الشعارات والاستعارات شيوعاً في العالم الإسلامي للتعبير عن القوة الملكية، لهما أهمية محدودة في الرمز والاستخدام الإسلامي السياسي، بل إن استخدامهما القليل يعتبر بدعة ناتجة عن تأثير فارسي، وبالرغم من أن المؤرخين المسلمين كانوا عارفين بهذه الإشارات كما استخدمها الملوك القدماء بل ورسمها الفنانون المسلمون في المنمنمات، كان الحكام المسلمون على وعي بردود أفعال الزينة الوثنية للسلطة، وبدأو حكمهم بلا تتويج أو جلوس على العرش، وأقرب مرادف لأي تول طبيعي للسلطة بشكل فيه طقوس وشعائر كان الاحتفال بتقلد السلطان العثماني الجديد لسيف عثمان (المترجم: جد العثمانيين)، وكانت رمزية السيف أمراً عادياً منذ الأيام الأولى للإسلام.

وفي معظم الأسر الحاكمة الإسلامية كان التاج[٥٠] ـ وهو لفظ دخيل من الفارسية ـ عمامة مرصعة بالجواهر، وفي الأزمنة القديمة كان السرير هو المرادف العملي لا الرمزي للعرش، ولم يكن كرسياً عالياً بل مجرد مسند أو شلتة يجلس عليها الحاكم أو إن شئنا

---

nial byzantin: Essai de comparaison, «Byzantion xxi (1951), p.389 n.3; Émile Tyan, Institutions du droit public musulman, vol. 2, Sultanat et califat (Paris, 1956), pp.31,155. =

(٥٠) عن التاج انظر: Encyclopaedia of Islam, Ist ed..126 .

من الآن فصاعداً تذكر (as EI) s.v. «Tadj» (by W. Bjorkman); R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms de vétements chez les Arabes (Amsterdam, 1845, reprinted Beirut, n.d.), pp.100-4; Canard, «Le cérémonial fatimite,» pp.389-92; Dominique Sourdel, «Cérémonial abbaside,» Revue des Études Islamiques, 1960, p.134; Tyan, Institutions, vol. 1 (Paris, 1953),p490; Shaul Shaked, «From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty,» Jerusalem Studies in Arabic and Islam vii (1986),pp.75-76.

الدقة يضطجع عندما يكون البلاط منعقداً، وكان استخدامهما سائداً عند الولاة الاقليميين أو الأعيان كما هو مستخدم عند الحاكم دون أن يعتبر رمزاً للقوة. وهناك مصطلح عربي آخر هو العرش، وهو الترجمة الدقيقة الواجبة لكلمةThrone لكنه يستخدم بشأن الله في تصور تكرر في القرآن، ومن الصعوبة أن نعتبر السرير شيئاً سوى مكان محدد يجلس عليه المرء أو يتكيء.(٥١).

وهذا الفرق بين الاستخدام الإسلامي والاستخدام الغربي يصور بشكل واضح جداً الإدراك الحسي الإسلامي لعلاقات القوة في مصطلحات أفقية أكثر منها رأسية كما هو موجود في المسيحية، فهو كمجتمع كان دائماً يرفض بشكل أساسي وفي الأغلب الأعم عند الممارسة الكهنوتية والامتياز، فهو مجتمع تعتمد فيه القوة والموقع بشكل أولي على القرب من الحاكم والتمتع بإعجابه أكثر من عوامل الميلاد والدرجة الاجتماعية.

والحركة إلى الداخل ينبغي أن تتم بشكل يحتوي على صعوبات وممانعات عن طريق الحجاب وغيرهم، لكنها أيسر بالقياس إلى الحركة إلى أعلى خلال الطبقات التي تدافع عن نفسها جيداً في مجتمع طبقي. وفي هذا المجال ـ كما في مجالات أخرى ـ

---

(٥١) عن السرير انظر: Shaked, «From Iran to Islam», PP.79-82; Tyan, Institutions, vol. 2, P. 89; Sourdel, «Gérémonial abbaside», PP. 130-31; Becker, Islamstudien, vol. I, PP. 468 - 69. وهناك مصطلحات أخرى عن العرش عربية مثل كرسي وأريكة وفارسية مثل تخت ودست «حرفياً» يد «والتركية» «صندلي» «حرفياً مصنوع من خشب الصندل واصطلاحاً كرسي» (المترجم: فارسية الأصل) وفي الأسرات الحاكمة التي تتحدث الفارسية والتركية تعد «تخت» مصطلحاً معتاداً للعرش، ومن ثم فإن «بايتخت» قاعدة العرش حرفياً «تعني العاصمة، ومن أجل تفصيلات عن العرش لمتكلم إسماعيلي انظر: أبو حاتم الرازي: كتاب الزينة في المصطلحات العربية الإسلامية تحقيق حسين الهمداني جـ٢ القاهرة ١٩٥٠ ص١٥٠ ـ ١٥٩. وإلى جوار القضيب والسيف والمظلة والتاج والعرش هناك شارات ولوازم أخرى للسلطنة وبخاصة البردة النبوية والأعلام والبيارق وطبول الاحتفالات «نوبة طبلخانة». والعلامتان الأساسيتان جداً لقوة السلطان في التاريخ الإسلامي تتصفان بالعملية والمباشرة وليسا رمزين أو استعارتين. وهما في الحقيقة ضرب السكة بالاسم والذكر في خطبة الجمعة، وقد كانا أكثر التعبيرات قبولاً بشكل شامل للسلطة المستقلة، وكان إغفال اسم الحاكم في هذين وبخاصة في الخطبة ذا تأثير مباشر فقد كان الطريق المعترف به لاعلان نية الاستقلال. بشأن هذه الأمور انظر: Tyan, Institutions, vol.1,pp.474-83, vol.2,pp.28-30,228-30; Norman Calder, «Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsi, Shirazi, Mawardi,«BSOAS xlix (1986),pp.35-47.

تعكس اللغة السياسية في الإسلام المثال الإسلامي لمرونة اجتماعية. ويخبرنا المؤرخون العرب أنه عندما كان الخليفة المنصور مؤسس الدولة العباسية يبني عاصمته الجديدة بغداد سنة ٧٥٨ م «١٤٠ هـ» «رسم خريطة المدينة وجعلها دائرية»[٥٢] وكان السبب الذي قدمه كما يذكر المؤرخون «أن المدينة الدائرية تمتاز على المدينة المربعة، ذلك أنه إذا كان الحاكم في قصر في مدينة مربعة سوف تكون بعض الأجزاء أقرب إليه من الأخرى، بينما ستكون أجزاء المدينة الدائرية على مسافات متساوية منه بصرف النظر عن تقسيماتها، وذلك عندما يكون هو في المركز»[٥٣] فالقرب هو موضع الاعتبار والعدالة تتطلب تساوي المسافات على الأقل من نقطة البدء.

ويقدم الجغرافيون العرب أسباباً أبعد لاختيار الموقع، فالعراق مركز العالم وبغداد مركز العراق، ومقر الخليفة هو مركز بغداد، ولكي تؤكد هذه المركزية يستخدم المؤرخون استعارة مدهشة هي مصطلح «سرة العالم»[٥٤] وتفترض السرة مسبقاً وجود هيكل وجسد مما يعتبر واحداً من أكثر الاستعارات عالمية ومرونة.

---

(٥٢) اليعقوبي: كتاب البلدان: الطبعة الثانية بتحقيق م.ج. دي جويجي «ليدن ١٨٩٢» ص٢٣٨. ومع ذلك فقد كان اليعقوبي والجغرافيون العرب مخطئين في ظنهم بأن بغداد هي المدينة الأولى والوحيدة الدائرية في العالم. فقد كان التخطيط الدائري أمراً مألوفاً في الشرق الأوسط منذ العصور القديمة. انظر: K.A.C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture (London, 1958), pp. 170-73; EI2, s.v.«Baghdad» (by A.A. Duri), p.896, where further references are given.7 حيث قدمت معلومات أوسع.

(٥٣) الكاتب البغدادي: تاريخ بغداد «القاهرة ١٩٣١» ص٧٢، الترجمة الانجليزية في: Jacob Lassner, The Topography of Bagdad in the Early Middle Ages (Detroit, 1970),p.52.

(٥٤) صورة سرة العالم «استخدمت بشكل أوسع وترد في الكتابات اليهودية والهندية كما ترد في الكتابات الإسلامية. انظر: A.J. Wensinck, The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth,in Verhandlingen der Koninglijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, nieuwe Reeks, Deel xvii, no. 1 (Amsterdam, 1916).

الفصل الثاني

الهيكل السياسي



يروي المؤرخون أنه في سنة ١٦٥٣ م. عقد السلطان العثماني محمد الرابع مجلساً من كبار موظفي الدولة ليناقش مشكلة كانت تؤرقه. وقال انه في ظل حكم والده وأسلافه، كانت دخول الدولة تكفي كل النفقات بل وتبقى بعض المدخرات. وقال: ليست نفقاتي أكبر من نفقات والدي، والدخول كما هي، فلماذا إذن لم يعد دخل الدولة يكفي لتغطية النفقات؟ ولماذا لا تستطيع هذه الأموال الانفاق على الأسطول وعلى أوجه الانفاق الأخرى المهمة؟ وأعطى الحاضرون بداية من الصدر الأعظم إجابات مختلفة على هذه الأسئلة؟ وقدم العاملون في الدولة على الفور بعض أوجه العلاج غير الحاسمة، وطبقوا بعض الملطفات غير ذات الجدوى.

وكان من بين الحاضرين في هذه المناقشات الكاتب والعالم العثماني المعروف باسم كاتب جلبي، وكان مستخدماً في إدارة المالية، فكتب رسالة قدم فيها تفسيره للمشاكل المالية الراهنة في الامبراطورية والطريقة المثلى للتعامل معها، وشفع هيكل تحليله باستعارة تدعمه فالهيكل السياسي «ويعبر به بوضوح عن الأسر الحاكمة» ذو كيان عضوي كشخص الإنسان تماماً فهي تولد وتنشأ في مراحل النضج الثلاث، وبعد النضج يكون الاضمحلال ولا مفر بعده من الموت. وفي الدولة ـ كما في الأشخاص ـ لا بد وأن يتباين الطول النسبي لهذه المراحل، كما تتباين مراحل الصحة والقوة عند الفرد. وقد تمتعت الدولة العثمانية بفضل بنيتها القوية وأعضائها الفتية بحياة طويلة وصحيحة. وتعتبر متاعبها المالية أعراضاً للدخول في مرحلة التدهور، ومن واجب الأطباء بالنسبة للأفراد ورجال الدولة بالنسبة للدول أن يتعرفوا على هذه الأعراض ويدبروا العلاج المناسب

ويقومون بتطبيقه. وبهذه الطريقة من الممكن أن تخفف الشيخوخة وأن يتأخر الموت، هذا ان توفر طبيب بارع للجسد الإنساني، ومزاولة جيدة لفن الحكم بالنسبة للهيكل السياسي[1].

وخلال القرون، كرس المسلمون كما هائلاً من الفكر والاهتمام لملامح الهيكل السياسي ووظائفه بل وأمراضه وللحديث عن طبيعة السلطة كيف تكتسب وكيف تمارس وخصائص الحكومة الرشيدة والحكومة السيئة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم على وجه العموم. ومنذ أزمنة بعيدة كانت هناك أدبيات جيدة ومتشعبة مكرسة لهذه الموضوعات في اللغة العربية بشكل أساسي ثم في الفارسية والتركية وبقية اللغات التي أصبحت تنقل عن الحضارة الإسلامية.

---

(١) عن كاتب جلبي «تخلص حاجي خليفة» انظر: EI2, s.v.(by ORhan Şaik Gōkyay) وتسمى رسالته دستور العمل في إصلاح الخلل ونشرت في استانبول سنة ١٢٨٠ هـ. كذيل لـ «قوانين عالي عثماني» لعيني علي. وهناك ترجمة ألمانية عن مخطوطة تمت على يد W.F.A.Behrnauer. ونشرت تواً في Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft xi (1857), pp.110-132. وهناك ملخص انجليزي عن الألمانية ملحق بـ: E.I.J. Rosenthal, Political Thought, pp.228-33. وقد وصفت الأحداث التي أدت إلى كتابة الرسالة على يد المؤرخ العثماني نعيماً في تاريخ سنة ١٠٦٣ هـ «نعيماً: تاريخ ط٤ جـ٥ استانبول ب. ت. ٢٨١ - ٢٨٣» واستخدام الهيكل الإنساني كاستعارة للدولة أمر مألوف من العصور القديمة وقد كتب المؤرخ اللاتيني فلوريوس - وهناك زعم بأنه شجع من قبل سنيكا الأكبر - كتب تاريخ روما مقسماً إلى أربعة فترات الطفولة والشباب والرجولة والشيخوخة. وكان هذا الكتاب مقروءاً بشكل واسع في العصور الوسطى. والمقارنة بين المدينة وتدبير المنزل والجسد الإنساني في النظام والصحة والمرض مرسوم ببعض التفاصيل عند الفيلسوف الفارابي المتوفى سنة ٩٥٠ م «٣٣٩ هـ» في كتابه «رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة» تحقيق ف. ديتريتشي، ليدن ١٨٩٥، ص٥٤ وما بعدها. الترجمة الألمانية F. Dieterici, Der Musterstaat von Alfarabi(Leiden, 1900), pp. 85ff., and in his The Fusul al-madani, Aphorisms of the Statesman, ed. and trans. D.M. Dunlop (Cambridge, 1961), pp. 37-39. ولم يواصل الفارابي مع ذلك استخدام الاستعارة حتى زمن التدهور والموت. وقد أعطيت الصورة صيغتها الكلاسيكية على يد ابن خلدون «١٣٣٢ - ١٤٠٦ / ٧٣٣ - ٨٠٩ هـ» والذي جعلها في المقدمة (الترجمة الانجليزية: Franz Rosenthal, The Muqaddimah, 3 vols. [New York,1985] الهيكل السوسيولوجي والفلسفي للتاريخ). انظر: Mohammed Talbi, «Ibn Haldun et le sens de l'histoire,» Studia Islamica xxvi (1967), pp.73-148. وبينما كان تأثير ابن خلدون على معاصريه ومواطنيه محدوداً، يبدو أنه أحدث تأثيراً ملحوظاً على تركيا العثمانية. انظر: B. Lewis, «Ibn Khaldun in Turkey,» in Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon [Jerusalem and Leiden, 1986],pp.527-30.

وهناك اختلاف تاريخي مهم بين الكتابات الإسلامية الوسيطة والكتابات الكاثوليكية الوسيطة في حقلي التاريخ والسياسة. فقد ولدت الحضارة الغربية المسيحية في معمعمة الفوضى الكاملة التي أحدثتها الغزوات البربرية، وفي سياق سياسي مقترن بحقيقتين متباينتين مذكورتين تواً هما سقوط الامبراطورية الرومانية وظهور الكنيسة الكاثوليكية. وعند سان أوغسطين أول منظر سياسي مسيحي يعد الهيكل السياسي شيئاً شريراً ومن صنع البشر، والحكومة عقاب ـ أو على أحسن الفروض ـ تكفير عن ذنب كبير، فقابيل هو الذي أسس أول مدينة، وبهذا الإدراك المأخوذ عن تعاليم أنبياء بني إسرائيل القدماء والمتأثر بأحداث العصر، فإن الهزيمة والدمار أدوات الهية مقدرة من أجل أن تأتي بالإنسان إلى الكنيسة حيث يمكن الحصول على الخلاص. ولم يحدث إلا في القرن الثالث عشر على يد توما الأكويني أن تم الاعتراف بظهور سياسة مسيحية، فحقق بعض الشرعية للدولة وبعض القيمة للمؤسسات السياسية.

لكن المنطلق التاريخي والتحليلات السياسية في الإسلام تحركت في اتجاه مخالف، ذلك أنها لم تبدأ بالهزيمة بل بالنصر وليس بسقوط الامبراطورية بل بظهورها، وللمراقب المسلم في تلك الأيام الأولى، لم تكن السلطة السياسية شراً إنسانياً أو حتى مجرد شر أو شراً بالضرورة، بل كانت هبة الهية. فجهاز الحكم وقوة السلطة في الإسلام تكاليف الهية، من أجل نشر الدين وتنفيذ الشريعة وبسطها، والمسلم ـ كالمسيحي ـ يرى الله نفسه موجوداً في الأمور الإنسانية معرضاً خلقه لمختلف الاختبارات، لكن المسلم يرى أن الله يساعد خلقه أيضاً ولا يختبرهم فقط، بل يساعدهم بالتحديد في تحقيق النصر والسيطرة على عالمه، وبالنسبة للمؤرخ المسلم، ان الحكام إذْ يقومون به لا يعدون شيئاً ثانوياً أو هامشياً بالنسبة للهدف الحقيقي للتاريخ بل يعدون الجوهر الأصلي للتاريخ، حتى فيما بعد وفي عصور التأخر، عندما رأى المؤلفون المسلمون الورعون الهيكل السياسي مريضاً وخدمته وصمة[٢] أكدوا على المبدأ القائل بأن سلطة الحاكم المسلم أيا كان الشكل الذي حصل به عليها أو أياً كانت الطريقة التي يمارسه بها ضرورة الهية

---

(٢) انظر: A.J.Wensinck, «The Refused Dignity,» in A volume of Oriental Studies Presented to Edward. G Browne, ed. T.W. Arnold and Reynold A.Nicholson(Cambridge, 1922),pp.491-99;A.K.S. Lambton, State and Government in Medieval Islam(Oxford, 1981),pp.190-91,242ff.; Goitein, Studies in Islamic History,pp.205-8.

مشروعة، وأن ذلك المجتمع السني المنتظم داخل الهيكل السياسي هو المحيط الذي لا يتغير للهداية الإلهية، وقد انعكست هذه المعتقدات بأشكال عديدة في الكتابات التاريخية والسياسية الإسلامية الكلاسية، وتشاهد في الإدراك الحاد والقبول الهادىء لحقائق القوة.

وقد انصبت الكتابات الكلاسية الإسلامية السياسية في مقولات موضحة جيداً. وأكثرها شهرة على سبيل الاحتمال في العالم الغربي هي كتابات الأدب الفلسفي، إذ ترجم الكثير منه إلى اللغات الغربية، ويرجع تاريخ بعض هذه الترجمات إلى العصور الوسطى وأحدث تأثيراً ملحوظاً على تقدم الفكر السياسي في أوروبا، وهذه المدرسة الإسلامية في الفلسفة السياسية لها أصولها في الترجمات العربية القديمة والمعربات من النصوص اليونانية القديمة وبالتحديد الكتابات السياسية عند أفلاطون وأرسطو. وكان الفلاسفة المسلمون مهتمين بتوفيق النظريات الفلسفية التي ورثوها عن العصور القديمة مع تعاليم الإسلام، ولمواجهة هذه المآزق أنتجوا أدباً فلسفياً جديداً وأصيلاً ويحتوي في الغالب على نظرات متعمقة وجديدة في بعض المشكلات السياسية الأساسية، وخلال عملهم هذا قاموا بصياغة معجم سياسي جديد، ونحتوا مرادفات عربية للمصطلحات السياسية اليونانية ومزجوها باللغة الأخرى الأكثر أصالة والتي كانت قد ظهرت تعبر عن التقاليد الدينية السياسية في الإسلام[٣]. هذا الأدب ربما كان ذا أهمية هامشية في التاريخ العقلي والفلسفي في الإسلام بالرغم من أهميته التي لا شك فيها، وبالرغم من الانتباه الملحوظ الذي وجه إليه في الغرب لأنه معهود بالنسبة له. وكان الفلاسفة المسلمون المنتسبون للمدرسة الهلينية قلة نسبياً، ومجرد جماعة صغيرة على وجه التقريب، ازدهر مسلكهم الفلسفي لفترة في الأكاديميات الإسلامية في العصور الوسطى، واختفت، وكان لها مجرد تأثير محدود في الأجيال التالية.

ولقد أسهم هذا الأمر جوهرياً في معجم الأنماط الأخرى في الكتابة السياسية ولعب

---

(٣) لمعلومات تمهيدية انظر: E.I.J. Rosenthal, Political Thought; Gabrieli, «Pensiero politico,» and Lerner and Mahdi, Medieval Political Philosophy.

ومن أجل مجموعة مفيدة جداً من المواد المتصلة بالموضوع انظر: Joel L. Kraemer and Ilai Alon, eds., Religion and Government in the World of Islam (Tel-Aviv, 1983),: Israel Oriental Studies x (1980).

دوراً عظيماً بالنسبة لدراسة الأفكار الإسلامية والآراء والممارسات الإسلامية كما انعكست في التاريخ. ويحتوي الإسلام الوسيط ـ خلافاً للمسيحية الوسيطة ـ على صنفين من الصفوة المثقفة وليس صنفاً واحداً، كان لكل منهما أدبه المتميز بل ولغته الخاصة. وفي البلاد الغربية المسيحية كان الأكليروس في الواقع هو الطبقة المثقفة الوحيدة. وفي البلاد الإسلامية في نفس الفترة كانت هناك طبقة مثقفة أخرى تتكون في الأساس من أولئك الذين يمكن تسميتهم بطبقة الكتبة من أولئك الذين خدموا البيروقراطية المركزية والمحلية بشتى الطرق. وقد أنتج الكتبة أدباً وفيراً يحتوي على التاريخ والتاريخ الأدبي، وفي المجال الذي يهمنا يحتوي أيضاً على مناقشات مطولة للموضوعات السياسية. كان اهتمامهم عملياً أكثر منه نظرياً بأمور إدارة دفة الحكم وليس بالفلسفة السياسية، وتحتوي كتاباتهم على كتب كاملة أو فصول في موسوعات مخصصة للحديث عن فن الحكم، ويخاطب بها في الأغلب الحكام والوزراء أو كتاب الدولة، وتعكس هذه الكتابات بوضوح المهارات المحترفة لبيروقراطية الإسلام الوسيط وأهدافها ونظرتها العامة الخارجية.

والمصطلح الذي يستخدم للتعبير عن هذه الكتابات في العربية الكلاسية هو «الأدب»[٤] وقد استخدمت في النصوص الوسيطة بما يقترب من التعبير عما يطلق عليه في المصطلح الحديث «الثقافة السياسية»، وفي معظم الشواهد العربية القديمة وفي بلاد العرب فيما قبل الإسلام، وهو يحتوي على معنى «العادة» أو السابقة وبخاصة في الأمثال التي وضعها الأسلاف أو السابقون المبجلون، وبهذا المعنى تناهز مصطلح «سنة» والذي وضع ليدل على المُثُل المقدسة التي وضعها الرسول وصحابته. وهو في الاستخدام الأخير يدل على محتوى نظري وعملي، كما يدل في معناه الأول على حسن التربية والكياسة والتحضر، كما يدل أيضاً في معناه الثاني على الحضارة والتصرف الحسن «الاتيكيت» والسلوك القويم في المجالات السياسية والاجتماعية. ومن أجل مواجهة هذه الاحتياجات يحتاج الأديب أو صاحب الأدب إلى ممارسة نمط معين في السلوك وإلى مستوى معين من الثقافة، وفي فترة كان من المعروف أن المعنى الأخير يحتاج إلى المعرفة بالشعر العربي والتاريخ وأخبار القدماء إلى جوار الأدب غير الديني المتشعب يوماً بعد يوم والمتاح لقراء العربية في العصر الوسيط. وحوالى القرن التاسع «الثاني الهجري»

---

(٤) عن أدب انظر: EI2, s.v. (by F. Gabrieli); Carlo Alfonso Nallino, Raccolta di Scritti, vol. 6 (Rome, 1948), pp.1-20.

أصبح مصطلح الأدب يستخدم غالباً بمعناه الحالي أي Literature هذا الاستخدام الباقي إلى أيامنا هذه، وفي نفس الوقت نجده يظهر بمعنى المعرفة المتخصصة أو المهارة المطلوبة لممارسة بعض الأعمال أو على الأخص لشغل بعض المناصب العامة كمنصب الوزير أو القاضي أو الموظف المدني[٥].

ومن ثم، كان الأدب إبداع طبقة الكتبة المتعلمة وغذاءها العقلي، فعليه تعلمت، وفيه انعكست معنوياتهم الممتدة على نحو دقيق. وهو يقابل عادة «العلم» الذي يعني المعرفة وبالتحديد معرفة رجال الدين المحترمين «العلماء» من أصحاب العلم. وأنتج هؤلاء ـ مثل الكتبة ـ أدبهم المتخصص الذي يهتم أساساً بالعلوم الدينية التي تحتوي في الإسلام على الشريعة والفقه. والذي يمارس الفقه يسمى بالفقيه وهو اصطلاحاً «عالم الشريعة» والمظهر الأكثر ابتكاراً في النظام السياسي الذي طرحه آية الله الخميني في نظريته عن «ولاية الفقيه»[٦] والذي يقوم على ترسيخ فقيه واحد كسلطة تشريعية عليا في الدولة ونوع من المجلس الدستوري الأعلى له سلطة ابطال أي أجراء أو فعل تتخذه الحكومة ويراه مخالفاً للإسلام، ولا سابقة لهذا المنصب في الإسلام سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية.

وتتضمن الرسائل النمطية المعتادة في الفقه[٧] كلها بلا استثناء فصولاً عن

---

(٥) لقائمة عن أدب الكاتب وأدب المفتي وأدب القاضي وأدب الوزير انظر: Carl Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, supp.3(Leiden, 1942), pp.790-91.

(٦) روح الله موسوي الخميني: ولايت فقيه «النجف ١٩٧١» النص العربي: الحكومة الإسلامية «أعيد طبعه بيروت ١٩٧٩» الترجمة الانجليزية في: in Islam and Revolution, trans. and annotated by Hamid Algar (Berkeley, 1981).

(٧) منذ عهد بعيد أشهر ما يقدم في هذا المجال وأكثره شيوعاً معالجة أبي الحسن علي بن محمد الماوردي «المتوفى ١٠٥٨ م/ ٤٣٩ هـ» الأحكام السلطانية «القاهرة بدون تاريخ» مقتطفات في ترجمة انجليزية ضمن Lewis, Islam, Vol. 1,pp. 171-79 ولترجمة فرنسية كاملة لكنها مهجورة إلى حد ما انظر: Mawerdi, Les statuts gouvernementaux, trans. E. Fagnan(Algiers, 1915). ولدراسات شاملة عن أدبيات الفقه في الشؤون السياسية انظر State and Government, and Tilman Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam (Zurich and Munich, 1981). وهناك دراسات مهمة أقدم قام بها جب وآخرون ذكرت عند السيدة لمبتون، ولدراسة عن الوضع الإسلامي الشرعي قام بها مستشرق وفقيه انظر: David Santillana, Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita, vol.1(Rome, 1926),pp.1-24. ولم يضف على دراسة سانتيللانا قط أو تحسن أو=

الحكومة، وخصص بعض الكتاب كتبهم كلها لهذا الموضوع. وهذه الكتابات من وجهة نظر فقهية ولا تحتوي على تأمل فلسفي أو نظرية سياسية أو على ادارة عملية للحكم «سياسة مدن» لكنها تتعامل مع ما يوازي القانون الدستوري. وتحتوي الشريعة - أي القانون المقدس للإسلام - على كل مجالات النشاط الإنساني، وبالتالي من الطبيعي أن تحتوي على كل النشاط الحكومي في كل صوره وفروعه، ولما كان القانون «الشريعة» في المفهوم الإسلامي إلهياً وثابتاً لا يتغير، فإن هذا الجزء الخاص بالحكم يشارك في هذه الخواص، ومهمة الفقيه في هذا المجال مثل مهمته في سائر المجالات الأخرى من القانون، ليس أن يتأمل أو يبتكر، بل أن يصيغ ويفسر عند الضرورة الأحكام ذات الدلالات الصريحة، أو يفصل المبادىء العامة المتضمنة في القرآن أو الأحاديث النبوية والمصادر الأخرى المعترف بها للشريعة الإسلامية. وليس الفقيه مهتماً بالدولة بوصفها فكرة فلسفية مجردة أو بوصفها ظاهرة تاريخية بالرغم من انتباهه بوضوح إلى هذين المظهرين.. انه يرى الحكومة في المحل الأول بوصفها أداة الهية، وكجزء ضروري وأصيل من التدبير الإلهي المتواصل من أجل الجنس البشري.

والوظيفة الأولى للحكومة هي أن تمكن الفرد المسلم من أن يحيا حياة إسلامية طيبة، وهذا هو - طبقاً للتحليلات الأخيرة - هدف الدولة التي أسست من قبل الله، والتي يحق للقائمين عليها أن يمنحوا السلطة على البشر، وتُقاس قيمة الحكومة، وخير القائمين عليها أو شرهم بمدى انجازها أو وصولها لهذا الغرض، وقد صيغ الدور الأساسي للحياة الاجتماعية والسياسية الإسلامية في عبارة «احقاق الحق وإبطال الباطل»[٨] ومن هناك، هناك مسئولية مشتركة بين الحاكم والمحكوم أو بالمصطلح المعاصر بين الدولة والفرد.

وتستند الشريعة أساساً في الأمور السياسية مثل سائر الأمور الأخرى على الوحي،

= تحل دراسة محلها. ومن أجل رواية مختصرة لنفس المؤلف وبالانجليزية انظر الفصل الذي كتبه تحت عنوان «Law and Society» in The Legacy of Islam, ed. Sir Thomas W. Arnold and Alfred Guillaume (Oxford, 1931), pp.284-310. والطبعة الجديدة من The Legacy of Islam, ed. Joseph Schacht and C.E. Bosworth (Oxford, 1974). تحتوي على فصول عن السياسة والحرب بقلم برنارد لويس ص١٥٦ - ٢٠٩ و«Islamic Political Thought» (A.K.S. Lambton, pp.404-24).

(٨) ترد العبارة بشكل متكرر في القرآن «٣/ ١٠٤ و١١٠ و١١٤ - ٧/ ١٥٩ - ٩/ ٦٧ و٧١ و١١٢ - ٢٢/ ٤١ - ٣١/ ١٧» واستخدمت كثيراً في الكتابات المعاصرة.

ومن هنا فهي ليست موضوعاً قابلاً للتغيير. حقيقة أنه بمرور العصور ظهرت اختلاقات في التفسير بين الفقهاء تعكس تأثير الأفكار الجديدة القادمة أحياناً من داخل المجتمع الإسلامي وأحياناً من خارجه، وأيضاً وإلى حد بعيد وبشكل خاص المتغيرات العملية التي كانت تحدث خلال الأربعة عشر قرناً التي مرت، على هجرة الرسول، إذ أسست حكومات عديدة من قبل المسلمين وسميت «إسلامية». وكشيء طبيعي جداً في مسيرة الشئون الإنسانية، عكس هذا الأمر محصلة واسعة من الظروف والتحديات المختلفة والاستجابات المختلفة، وبينما بقي الفقهاء ـ على الأقل ـ مخلصين للمبادىء الرئيسية للشريعة، كان هناك مجال للخلاف والتطوير فيما يتصل بتفسير تلك الأصول وتطبيقها، فقد قبل الفقهاء ـ من أهل السنة على الأقل ـ مبدأ أن رجال العلم والتقوى يمكن أن يخالفوا الإيمان الخالص في حدود معينة دون أن يخل هذا بكونهم من أهل السنة، ومن هنا يقبلون أحياناً التعايش والتسامح المتبادل بين مختلف مدارس التفسير الشرعي، ويسرت هذه التغيرات والتطورات عن طريق مبدأ الاجماع[٩] الذي يترجم بالاتفاق الجماعي بينما يمكن أن يكون تعبير «مناخ الرأي» ترجمة أقرب.

وهناك سوء فهم شائع في موضوعين يتصلان بالفكر السياسي الإسلامي والحكومة، وثمة سؤال يطرح عما إذا كانت السياسية الإسلامية ثيوقراطية أو غير ثيوقراطية. والسؤال في الحقيقة دلالي أكثر منه واقعي، وتعتمد فيه الإجابة على المقصود أو المفهوم من الثيوقراطية إلى حد كبير، فإن عنينا بالثيوقراطية مزاولة الحكم عن طريق الكنيسة أو الكهنوت، فليس الإسلام ثيوقراطياً، وحتى في العصور الحديثة لا يمكن أن يكون هكذا فلا كنيسة ولا كهنوت في الإسلام ولو حتى بشكل نظري، وليس هناك منصب كهنوتي للوساطة بين الله والفرد المؤمن، وعلى المستوى الاجتماعي أو المؤسساتي لا أسقف هناك ولا أكليروس، على الأقل لم يكن هناك شيء من هذا في العصور الإسلامية. وبداية مما بعد العصر الوسيط، وفي العصر الحديث خصوصاً هناك بعض التغيرات، إذ أسس العثمانيون مؤسسة المفتين المحليين «مفتي بالعربية و Müftü بالتركية»[١٠] وكل في

(٩) انظر: EI1, s.v. «Idjmā» (by M. Bernand); George Hourani, «The Basis of Authority and Consensus in Sunnite Islam,» Studia Islamica xxi (1964), pp.13-60.

(١٠) عن المفتي انظر: Emile Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam, 2d ed. (Leiden,1960), pp.219-30; Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford, 1964), =

منطقته التي تشبه الأبرشية وتمثل جزءاً في ما يشبه الأكليروس الذي يرأسه المفتي الأعظم في استانبول. ولم يكن هذا النظام موجوداً في العصور الوسيطة عندما كان المفتي يعمل كمشرع أو كفقيه استشاري بلا منصب عام أو سلطة قضائية، وفي إيران وبسبب التشكيل الرسمي للتشيع في القرن السادس عشر، ظهر احتراف الدين كنوع من المسلك المختلف، وهناك أيضاً بدأ المجتهدون[11] - كما يسمى رجال الدين الشيعة - في العمل على الأقل بالمعنى السوسيولوجي كأكليروس، وفي أواخر القرن التاسع عشر تشكل هذا الاتجاه بظهور منصب «آية الله» للمرة الأولى كمرادف إسلامي أول للأسقف[12] وبرغم هذه التطورات، لا يوجد حتى الآن كهنوت بالمعنى اللاهوتي الدقيق، ومن ثم لا توجد ثيوقراطية حقيقية بمعناها المعروف بل هناك تفسير آخر لكلمة ثيوقراطية يستند على معناها

= passim; al-Bāshā, Funūn, pp.1116-20 (on mentions in inscriptions). وعن المفتي العثماني انظر: Gibb and Bowen, Islamic Society and the West, vol. 1, part 2, pp. 133-38, and Pakalin, Osmanli Tarih Deyimleri, vol 2, pp. 599-601.

(١١) المجتهد اسم فاعل «المصدر الفعلي اجتهاد» من فعل يعني حرفياً «إجهاد المرء نفسه». وفي اللغة العملية للفقه الإسلامي يعني الإجتهاد. «ممارسة الحكم المستقل» سواء كان هذا في حالة خاصة أو في حكم من أحكام القانون لم يقدم فيه القرآن والحديث توجيهاً خاصاً ومحدداً. وببداية القرن الرابع للهجرة «حوالي سنة ٩٠٠ م» اتفق فقهاء السنة على أن كل ما فيه شبهة قد حله الإجماع ومن ثم فإن باب الاجتهاد قد أغلق وأن الاجتهاد الشخصي لم يعد ضرورياً بعد ومن ثم أصبح ممنوعاً، ومنذ ذلك الوقت فصاعداً أصبحت مهمة العلماء والفقهاء شرح الحقائق الخالدة وتفسيرها وتطبيق الشريعة السماوية. وفي العصور الحديثة أعيد فتح باب الاجتهاد على أيدي علماء السنة وفقهائها وهم في جهادهم لمواجهة تعقيدات الحياة الحديثة. لكن الإغلاق لم يكن معترفاً به قط من علماء الشيعة الذين يسمون بالمجتهدين من أجل توكيد هذا الحق، لكنهم لم يمارسوه مع ذلك في أغلب الأوقات. ومن ناحية أخرى كان علماء السنة وبخاصة في الدولة العثمانية أكثر ابتكاراً وكان علماء الشيعة أقل ابتكاراً مما يسمح به وضعهم نظرياً. من أجل دراسات تاريخية مختلفة لهذه الموضوعات انظر: R. Brunschvig and G.E. von Grunebaum, eds.,Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam (Paris, 1957), especially the chapter by Joseph Schacht(pp. 141-66); George Makdisi, «Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid and Academic Freedom,» in la notion de liberte au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident, منشورة تحت إشراف الاتصالات الواعدة بين جامعة السوربون بباريس وجامعة بنسلفانيا: (باريس، ١٩٨٥) ص ص ٧٩ - ٨٨.

(١٢) انظر: EI2, supp., s.v. «Ayatullah» (by J. Calmard); Hamid Algar, Religion and State in Iran 1785-1966 (Berkeley, 1969).

الحقيقي الحرفي وهو «حكم الله»[١٣]. وفي المفهوم الفقهي للحكومة الإسلامية يعد الله فحسب هو السلطان الأعلى والمطلق بل والمصدر الشرعي للسلطة. وفي هذا المفهوم الله فحسب هو الذي يشرع، وهو فحسب الذي يمنح السلطة ويجعلها شرعية، ويصبح الله إذن التعبير الرسمي للسلطة العليا، وهكذا يذكر كثيراً، وفي سياقات كثيرة كالمدينة والعرش والشعب في الكتابات الغربية المختلفة دون أن يعني بالطبع حكم الأكليروس الذي لم يوجد بمعناه المقدس، وفي معظم الدول الإسلامية لم يكن من صلاحيات رجال الدين المحترفين شغل المناصب السياسية فلا بابوية في الإسلام، ولا يوجد في التاريخ الإسلامي أمثال الكاردينالات وولسي أو ريشيليو أو ألبروني أو مازارين. وفي سياقنا هذا يعد نظام الملات في إيران اليوم رحيلاً جذرياً عن كل ما سلف في الإسلام.

وهناك أيضاً وجود قليل لصورة من الحكومة الإسلامية كنظام يكون فيه الحاكم مستبداً مطلق اليد، في يده كل السلطات والفرد عبده العاجز الواقع تحت رحمته تماماً. هذه الصورة صورة زائفة وشاذة سواء في النظرية أو في التطبيق وذلك لأن الشريعة الإسلامية لم تخول أحداً قط سلطة مطلقة، ولم يستطع حاكم مسلم ممارسة مثل هذه السلطة بأي مقياس من مقاييس العصر. حقيقة ان النظرة الغالبة والسائدة عند الفقهاء نظرة سلطوية بحيث يقال إن الحاكم الذي استخلف وتبوأ الحكم له سلطة معتبرة تماماً وأن واجب الفرد بالطاعة فرض ديني بقدر ما هو ضرورة سياسية، ومما لا شك فيه أن سلطة الحاكم محدودة بحدود مهمة جداً بالرغم من أنها سلطة أسمى.

والمبدأ الذي يؤكد هذه الحدود مشتق من مفهوم المسلم عن الشريعة. وفي نظرة المسلم التقليدية أن الدولة لا تسن القانون، لكنها هي نفسها مخلوقة ومحفوظة بالقانون الذي نزل من عند الله وفسر وطبق على أيدي أولئك الذين اكتسبوا خبرة في هذه الأمور. وواجب الحاكم أن يدافع عن الشرع ويدعمه ويصونه ويحميه ويقويه، نفس هذا الشرع الذي هو محدود بواسطته بشكل لا يقل عن أحقر رعاياه، ومن أجل هذا ينبغي أن يضع القواعد والنظم التي من شأنها أن توضح الشريعة وتطبقها، ولا ينبغي عليه بأي حال من الأحوال أن يبطل الشريعة أو يعدل فيها، كما أنه من الواجب عليه ألا يضيف إليها.

---

(١٣) وبهذا المعنى ابتكرت على يد يوسف (Contra Apionem, II, 165) لكي يصف سياسات قدماء الإسرائيليين.

ولما لم يكن في استطاعة الحاكم تغيير الشريعة، فهو أيضاً لا يستطيع بشكل شرعي أو قانوني أن يوسع في حدود السلطة المخولة والمرسومة له بمقتضى هذه الشريعة وإذا حاول أن يفعل هذا أو تصرف مثل هذا التصرف أو أمر آخرين بارتكابه بشكل يتضح فيه خلاف الشرع فهو مدان بارتكاب جريمة ضد القانون مما يعرضه للعقاب.

ومع أن الكتاب السياسيين المسلمين الكلاسيين لم يقوموا عادة بوضع ذلك الحد الموجود في العصور الحديثة بين الدولة والحكومة إلا أنهم طوروا بلا جدال دائرة واسعة من المصطلحات العملية للدلالة على السياسة ومناقشتها، ولسلطة الحاكم الذي يحكم طبقاً لهذه السياسة وطبيعة القوة المخولة لتلك السلطة، والطريقة التي تمارس بها أو ينبغي أن تمارس بها.

وقد طورت كل مدرسة من المدارس المختلفة أو الجماعات المختلفة من الكتاب السياسيين مجموعة مصطلحاتها. ففي كتابات الفقهاء وعلماء الكلام - أي المحامين الدستوريين في الإسلام الكلاسي - كان المصطلح الذي استخدم بصورة لم تتغير للتعبير عن السلطة العليا هو مصطلح الإمامة «منصب الإمام أو عمله» من أصل لغوي يعني «أمام». فالإمام هو الذي يؤم في الصلاة، ومن ثم نظراً للتوسع الأساسي الديني السياسي هو قائد كل المجتمع الإسلامي والواجب الملقى على عاتقه من الله أن يقود المسلمين لتنفيذ الأوامر الإلهية. ومما هو جدير بالذكر أن الفقهاء اختاروا هذه الكلمة بدلاً من الكلمة الأكثر انتشاراً أي الخلافة عند صياغتهم لشرائط السلطة العليا ومهامها وواجباتها(١٤). والدولة أو المجتمع الذي يمارس فيه هذا الحاكم حكمه تسمى «الأمة» أي المجتمع الإسلامي العالمي الواحد الذي يضم كل الأراضي التي يحكمها الإسلام وتسيطر عليها الشريعة.

ويرجع مصطلح الأمة إلى ما قبل الإسلام، وقد ورد في العربية القديمة كما ورد في

---

(١٣) وبهذا المعنى ابتكرت على يد يوسف (Contra Apionem, II, 165) لكي يصف سياسات قدماء الإسرائيليين.

(١٤) انظر: Sir Thomas W. Arnold, The Caliphate (Oxford, 1924) والطبعة الجديدة بفصل ختامي بقلم Sylvia G.Hain وتحتوي على مادتين عن «الإمامة» و«خليفة» الأولى بقلم Wilferd Made Lung تتناول الصيغ النظرية للعلماء والفقهاء، والثانية بقلم D.Sourdel تتناول الخلافة كمؤسسة تاريخية، ثم كنظرية سياسية بقلم A.K.S. Lambton.

اللغات السامية الأخرى، ويمكن أن يستخدم للدلالة على جماعات متميزة بأشكال مختلفة. وهو يرد مرات عديدة في القرآن باختلافات مهمة. ومن الممكن أن يكون عرقياً إذ يتحدث القرآن عن أمة العرب، ويمكن أن يكون دينياً لأن القرآن يتحدث أيضاً عن الأمة المسيحية، ويمكن أن يكون أخلاقياً إذ يتحدث القرآن عن أمة الصالحين في مقابل أمة الأشرار والطالحين، كما يمكن أن يكون أيديولوجياً إذ يتحدث القرآن عن أولئك الذين يسلكون الطريق القويم ويتعاملون جيداً من بين المسيحيين، وفي جنوب بلاد العرب القديمة يعني المصطلح وثيق الصلة «لومية» اتحاداً قبلياً، ومن المحتمل أن يكون مصطلح الأمة قد استخدم في ما يشابه هذا المعنى في عهد الرسول بالنسبة لأول مجتمع إسلامي تشكل في المدينة.

وفي الأدب الكلاسي الإسلامي استخدمت كلمة أمة للتعبير عن معاني عرقية ومعاني دينية معاً، أحياناً دون وضع حد فاصل بينهما، ومن ثم فما ذكره كتاب العرب في العصر الوسيط عن الأمة التركية والأمة الفارسية ينبغي في سياقات مختلفة أن يشير إلى الفترة السابقة على الإسلام عند هذه الأمم، وبشكل متزايد بدأ الكتاب المسلمون يتحدثون عن أمة إسلامية واحدة لا تحتوي على أية تقسيمات جغرافية أو عرقية، وعندما يتحدثون عن «الأمم» فإنما يعنون في العادة جماعات دينية كالمسيحيين والزردشتيين، ومن الممكن أن تكون أيضاً أمماً عرقية كالفرنجة أو السلاف بالرغم من أنه من النادر في العصور الوسيطة أن استخدمت كلمة أمة للتعبير عن جماعات عرقية داخل الإسلام[١٥].

ويستخدم الأدب العربي الفلسفي بادئاً بالترجمات والمعربات عن النصوص اليونانية ومتقدماً ومتطوراً في فرع مهم من الأدب الإسلامي معجماً مختلفاً إلى حد ما

---

(١٥) عن مصطلح أمة انظر: Louis Massignon, «L'umma et ses synonymes: Notion de communauté sociale en Islam,» Revue des études Islamiques, 1941-46, pp. 151-57; C.A.O. van Nieuwenhuijze, «The Umma-An Analitic Approach,» Studia Islamica x (1959), pp.5-22; Louis Gardet, La cité musulmane: Vie sociale et politique (Paris, 1954),pp.193-221; W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought (Edinburgh, 1968), pp. 9-14 and passim; EI1, s.v. «Umma» (by R. Paret), where Qur'an references are enumerated and discussed; A.J. Wensinck, J.P. Mensing, and J. Brugman, eds., Concordance de la tradition musulmane (Leiden, 1936- 69).
بإشارات إلى الحديث. وعن الاستخدام انظر: Ami Ayalon, Language and Change, pp. 21ff, 50ff, 131ff.

للتعبير عن الهيكل السياسي، فالكلمة التي تُستخدم بوجه عام للحديث عن الدولة أو المجتمع السياسي هي المدينة، ومن الواضح أن هذا يمثل محاولة لنقل معنى الكلمة اليونانية Polis والأخرى Politeia. أما مختلف أنواع المدن التي ذكرت في المصنفات اليونانية: المدينة الأوليجارية «المحكومة بالقلة» والمدينة الأرستقراطية والمدينة الديموقراطية إلى آخره فقد قدمت كلها كمدينة مع صفة تميز كلا منها عن الأخرى.[١٦].

وللكلمة نفسها تاريخ مهم وممتع في الاستخدام العربي. ففي الأصل من الواضح أنها كلمة دخيلة من الآرامية أو العبرية، وأشتقت من نفس الأصل اللغوي أي دين، وله معاني متقاربة كدين في العربية وقانون في العبرية والآرامية، والمدينة هي منطقة حكم القاضي «ديان». وترد كلمة مدينة بشكل متكرر في القرآن، ومعظم ورودها في القصص التي تروى عن الأنبياء القدماء، لكنها تعبر في أربعة مواضع عن المدينة الواحة «يثرب» التي هاجر إليها الرسول وصحبه من مكة، وأسسوا فيها أيضاً أول دولة مسلمة، وعلى الفور وأثناء حياة الرسول استخدمت كلمة المدينة كلقب تشريف ليثرب، وقبل أن يمر وقت طويل كان الاسم القديم قد سقط من الاستخدام، وفي القرون القليلة الأولى من الخلافة كانت كلمة المدينة - عادة في صيغ الجمع أي المدن - تستخدم للدلالة على المراكز الإدارية للولايات. كانت الآرامية لا تزال مستخدمة على نطاق واسع وليس مما لا يتوقع أن يكون المصطلح قد استعاد معناه الأصلي أي الحكم أو القضاء. وفي صيغة أخرى من صيغ الجمع «المدائن» أن أخذ الاسم العربي للمدينة الفارسية القديمة طيسفون العاصمة الامبراطورية الوحيدة التي سقطت في أيدي العرب الفاتحين، كما استخدمت في صيغة مفردة «مدينة السلام» التي أطلقها الخلفاء العباسيون بشكل رسمي

---

(١٦) وأكمل تناول لأنماط المدينة المختلفة يمكن أن يوجد في كتاب الفارابي السياسة المدنية «حيدر آباد ١٣٤٦ هـ» ص٥٧ - ٧٦. والنص الألماني. Paul Bronnel, Die Staatsleitung vor Alfarabi (Leiden, 1904),pp.71-91. vol.1. pp. 22-23) ويحتوي على المدينة الفاضلة والجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة ومدينة النذالة «ربما عن الأوليجاركية الأفلاطونية» ومدينة الكرامة والمدينة المتقلبة والمدينة الجماعية «الديموقراطية»، بتكييف وإضافات إسلامية. انظر: E. I.J. Rosenthal, Political Thought, pp. 125-42; Lambton, State and Government, pp.316-25; Muhsin Mahdi, «Alfarabi ca. 870-950,» in History of Philosophy, ed. Strauss and J. Cropsey(New York, 1963),pp.161ff.

على مدينة بغداد. وفي معنى تشريفي مشابه استخدم مصطلح المدينة لحواضر إسلامية أخرى مثل القاهرة واصفهان وسمرقند وبخارى، وفي شمال أفريقية ظل لفظ مدينة يستخدم إلى العصور الحديثة ليحدد الحاضرة أو القلعة الداخلية داخل الأسوار في مقابل الضواحي الخارجية.

ولم يكن الفقهاء والفلاسفة فحسب هم الذين ناقشوا طبيعة الحكومة، فقد نوقشت المشاكل الأساسية في السياسة والدولة داخل حلقة واسعة من الكتاب بشكل أدبي أو تاريخي أو ديواني «بيروقراطي»، وقد أتاح هذا مساحة أوسع لمناقشة نظرية الحكومة بالنسبة لفن الحكم وللإدارة معاً. وبينما كان هؤلاء الكتاب وينبغي أن نطلق عليهم اسم المدارس الأدبية والعملية يستخدمون لغة الفقهاء والفلاسفة مالوا أيضاً إلى استخدام معجم مختلف إلى حد ما وخاص بهم، أكثر ميلاً إلى الأدب، وأكثر عملية في مناقشة تدبير الحكومة للأمور والادارات التي يمارس من خلالها هذا التدبير. وهناك أصلان لغويان عربيان طرحا من أجل إسهام واسع: كلمة «أمر» التي استخدمت في القرآن وفي النصوص المبكرة الأخرى بمعنى السلطة والقيادة وهي ذات حضور متكرر. فالشخص الذي يمسك بالقيادة أو يتبوأ منصباً من مناصب السلطة يشار إليه دائماً باسم «صاحب الأمر»، والذي يشغل «أمراً» عالياً أو سامياً هو بلا شك «الأمير» وفي العصور الوسيطة المتأخرة، استخدمت الصفة من أمير أي «أميري» بمعنى حكومي أو إداري، بينما خففت في ترجمتها التركية إلى «ميري» وهي مع مرادفتها التركية بكلك Beylik أوشكت أن تكون الكلمة السائدة للتعبير عن الحكومي والعام والرسمي، وفي الاستخدام العثماني استخدمت «ميري» أيضاً للدلالة على خزانة الدولة، ومخازن الحكومة، بل وممتلكات الحكومة بشكل عام(١٧).

وهناك أصل لغوي استخدم أيضاً في النصوص المبكرة وهو «ولي»، وهو مشتق من معنى أولي له يعني «القرب والدنو من شخص ما أو شيء ما» ثم اقترب من أداء معنى «كون الشيء في الاستخدام أو العهدة» أو «جريان الشيء وتدبره» وقد ظهر هذا الفعل ومشتقات منه كـ «والي» و«ولاية» بشكل متكرر في القرآن والحديث النبوي وفي الأدب

(١٧) تخفف العربية أمير في الفارسية إلى «مير» غالباً، وتستخدم التركية كلا الشكلين إلى جوار المرادف التركي بك bey ومن ثم فإن الحاكم العام لولاية في الامبراطورية العثمانية يشار إليه في الوثائق بلقب بكلر بك ومير ميران وأمير الأمراء بشكل متبادل.

المبكر لكي يبين احترام الحاكم وممارسة الحكم.

ويكتب ابن المقفع مستخدماً هاتين الكلمتين كثيراً في مناقشاته لأمور السياسة، وهناك مثال حي في المثل الذي يقدمه ويقول «ولاية الناس بلاء عظيم».[١٨] وعبر شكسبير عن نفس المعنى في عبارة «ترقد قلقة تلك الرأس التي تلبس التاج». ويكتب الغزالي في القرن الثاني عشر «الخامس الهجري» مستخدماً لا يزال مصطلح الولاية عندما يريد مناقشة مركز الحكومة ومهامها أو يتناول جهاز السلطة. ويقول ان الولاية تثبت شرعياً للسلاطين الذين يكنون الولاء للخليفة، وكان هدفه أن يمد سلطة الأمر الواقع بسند شرعي ونظري تلك السلطة التي كان السلاطين يمارسونها، ويقول ان الولاية آنذاك أصبحت فحسب نتيجة للقوة العسكرية، وأي إنسان يستحوذ على القوة العسكرية ويدين بالولاء فهو حاكم كالخليفة[١٩].

وقبيل العصر العثماني حازت كلمة «الولاية» دلالة أقليمية، وفي الاستخدام العثماني المبكر كانت الولاية «في التركية ولايت» تعني الحكومة ثم المنطقة التي يمارس فيها الحاكم سلطته، والحاكم بالطبع هو الوالي.

وهناك كلمة أخرى استخدمت بمعنى مجرد وعام عن السلطة وهي السلطان، وهي ترد مرات عديدة في القرآن بمعنى «القوة» وأحياناً بمعنى «البرهان» أو إن شئنا الدقة بمعنى «القوة المؤثرة» مع الصفة «مبين» فيقال بسلطان مبين أي بسلطة ظاهرة. كما ترد في القرآن أيضاً بمعنى السلطة التي يمارسها إنسان على إنسان آخر ويبدو أنها تؤدي هذا المعنى في الاستخدام الإسلامي المبكر، وفي خطبة شهيرة روي أن زياداً ألقاها عندما أرسل إلى العراق حاكماً من قبل معاوية أنه قال لأهل العراق «أيها الناس إنّا أصبحنا لكم

---

(١٨) ابن المقفع: الأدب الكبير «بيروت ١٩٥٦» ص١٢١ ـ رسائل البلغاء الطبعة الرابعة بتحقيق محمد كرد علي، القاهرة ١٩٥٤ ص١٤.

(١٩) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ٢ القاهرة ١٩٣٣ ص١٢٤، الترجمة الانجليزية in H.A.R. Gibb, «Constitutional Organization,» in Law in the Middle East, ed. Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny (Washington, D.C., 1995), p.19. للمقارنة مع كتاب الغزالي: الاقتصاد، القاهرة ١٣٢٠ هـ، ص١٠٧، الترجمة الانجليزية in Gibb, «Constitutional Organization,» p. 19; see also Lambton, State and Government, pp. 110-11; Santillana, Istituzioni, vol. 1,pp. 22-23).

ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولنا»[٢٠].

وقد أكدت مصادر أخرى عديدة هذا الاستخدام في الفترة الإسلامية المبكرة، فعبد الحميد الكاتب الذي كان يكتب في أوائل القرن الثامن «الثاني الهجري» يستخدم عادة كلمة سلطان للتعبير عن الحكم والحكومة[٢١] وربما مما يدهش أكثر استخدام المصطلح في البرديات الإدارية القادمة من مصر في تلك الفترة، وذلك بمعنى «السلطات العامة»، ومن ثم فإن الخراج الذي يؤدَّى إلى الحكومة سمي«ضريبة السلطان» والمال العام أو مال الدولة سمي «مال السلطان» وكان هذا فيما يبدو المرادف الإداري الواضح لما كانت الأدبيات الفقهية تسميه ضريبة الله ومال الله وأحياناً مال المسلمين. حتى في عصر متأخر عندما شاع استخدام كلمة سلطان للدلالة على شخص، ظلت تؤدي المعنى العام للسلطة في حدود معينة، وعلى سبيل المثال في صيغة وجدت دائماً في الكتابات الموجودة على المنشآت التي شيدها الحكام والولاة في عبارة «أدام الله سلطانه»[٢٢].

وفي الواقع ان المصطلح الأكثر شيوعاً للتعبير عن الدولة والحكم منذ القرن التاسع عشر فصاعداً هو «الدولة» وهو الآن مع صيغه المختلفة في اللغات الإسلامية المصطلح العالمي والغالب للتعبير عما يطلق عليه في الانجليزية State. وهو مشتق من الأصل اللغوي العربي «دول» بمعانيه الأصلية «الاستدارة، التحول، التغير، التغيير، التتابع كل في أثر الآخر» ويستخدم على سبيل المثال عند الحديث عن تحول الفصول، وورد في القرآن الكريم «٣/ ١٤٠» للحديث عن تداول الأيام الحلوة والأيام المرة بين الناس. واستخدم في مرحلة مبكرة جداً في اللغة العربية في معنى قريب من المعنى الاصطلاحي الموجود في الانجليزية للكلمة Turn وهناك مواضع عديدة في الشعر العربي القديم حيث

---

(٢٠) الطبري: تاريخ طبعة م.ج. دي جويجي «ليدن ١٨٧٩ ـ ١٩٠١» جـ٢ ص٧٥. للمقارنة مع Tyan, Institutions,vol.1,p.448.

(٢١) عبد الحميد: رسالة الكتاب في «رسائل البلغاء ص٢٢٢ وما بعدها. الترجمة الانجليزية في Lewis, Islam, Vol. 1,pp.186ff.

(٢٢) أمثلة في: الباشا: ألقاب ص٣٢٣ وما بعدها ولأمثلة من مصر الفاطمية انظر: S.D. Goitein, A Mediterranean Society:The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, vol. 1, Economic Foundations (Berkeley and Los Angeles, 1967), p.267, p. 467 nn. 5, 6. Cf Arnold, Caliphate, pp. 202ff.

تشير الدولة إلى تحول شخص ما إلى النجاح والسلطة أو إلى دائرة الانتباه والظهور فحسب وعلى سبيل المثال دور امرأة مع زوجها في منزل يوجد فيه تعدد للزوجات، وفي صيغة «دولة» المذكورة في القرآن «٥٩/٧» تعني بوجه عام امتلاك ما كان متداولاً بين عدد من الأشخاص. هذا المعنى وتعبيرات أخرى متشابهة تستند في الحقيقة على صورة عادية لدوران عجلة الحظ والدوران البطيء لعجلة القدر التي ترفع رجلاً أو عدداً من الرجال وتخفض رجلاً أو عدداً آخر من الرجال.

ويؤرخ الاستخدام السياسي عموماً لكلمة الدولة من ظهور قوة الخلافة العباسية في منتصف القرن الثامن «الثاني الهجري»، فقد كان للأمويين دورهم والآن جاء دور بني العباس. وهناك العديد من النصوص في هذه الفترة تعبر عن هذا المفهوم وتستخدم هذه المصطلحات، وعندما يلاحظ ابن المقفع أن «الدنيا دول» فمن الواضح أنه لا يقصد أن العالم يتكون من حكومات أو أسر حاكمة، ويمكن أن تعني العبارة في العربية الحديثة المعنى الذي يقصده وهو أن الدنيا مليئة بالصعود والهبوط والتقلبات[٢٣] وكلمة تقلب عندنا Viccissitude بالمناسبة مشتقة من الكلمة اللاتينية Vicissim وتعني «في دوره».

وقد استغرق دور العباسيين فترة طويلة من الزمن، وأصبحت كلمة «دولة» عن طريق سلسلة من الانتقال التدريجي تؤدي معنى البيت العباسي الحاكم ثم بشكل أكثر عمومية الأسرة ثم أخيراً الدولة بمعناها المعاصر State، وتطور الكلمة من معناها الأولي «الدوران حول» إلى مفهوم حكومي عالمي بمعنى شديد الخصوصية أمر لا نظير له، ويمكن أن توضحه نظرة إلى بعض الاستخدامات الحديثة والمعاصرة لمصطلحي ثورة وثوري.

وفي الوقت الحالي، تعد الكلمة التي تعبر بشكل عادي عن معنى Government في العربية والتركية وبعض اللغات الأخرى هي كلمة حكومة، وبالرغم من أنها شائعة الآن في الدول الإسلامية إلا أن استخدامها بهذا المعنى حديث جداً ويرجع إلى ما لا يسبق القرن التاسع عشر. لكن لفظ حكومة نفسه قديم جداً. والأصل اللغوي «حكم» في العربية وبعض اللغات السامية الأخرى يعبر عن المفاهيم الأساسية المروية عن القضاء والحكمة، ويؤدي في بعض اللغات السامية وبخاصة العبرية معنى الحكمة. وفي العربية هناك حضور منها لمعنى الحكمة بل والمعرفة ومنها «الحكيم» مثلاً واستخدم فيما بعد

---

(٢٣) ابن المقفع: الأدب الصغير ص١٢٤، في «رسائل البلغاء» ص١٧٠.

بمعنى الطبيب، لكن معنى القضاء أو الحكم هو الذي ظل معتاداً، والحكومة تعني الحكم والإدارة وإقامة العدالة عادة عن طريق القاضي أو عن طريق آخرين ممن يشغلون منصباً قضائياً.

وخلال العصور الوسطى، وطبقاً لتطور طبيعي، امتد مجال المعنى الأصلي ومشتقاته المختلفة بحيث أصبح يحتوي على السلطة السياسية إلى جوار السلطة القضائية وأطلق لفظ الحكومة عادة على مركز الحكومة أو منصبها وحتى على واضع اليد والمستحوذ عليها أو على الولاية كمقر للحكم، وبنهاية القرن الثامن عشر اكتسبت الكلمة أكثر المعنى العام للسلطة، ومن ثم ففي الخطاب الذي أرسله في يناير سنة ١٨٠١ الجنرال الفرنسي جاك مينو «فيما بعد عبد الله» إلى الديوان في القاهرة يصف نفسه بأنه قائد جيوش الجمهورية الفرنسية ومظهر «حكومتها» في مصر.

وفي الكتابات التركية في بواكير القرن التاسع عشر، استخدمت الكلمة التركية التي أخذت من نفس الكلمة أي «حكومت» بمعاني الحكم والسلطة السياسية والسيطرة بل وحتى النظام أحياناً، ولها نفس الحلقة من المعاني أكثر في الأعمال العربية المعاصرة، منها على سبيل المثال الترجمة العربية للجزء الأول من كتاب وليم روبرتسون: History of the Reign of Charle V المنشور سنة ١٨٤٤. ويبدو هذا الاستخدام جديداً في اللغة العربية، وظل لا يوصل المعنى المحدد للمصطلح الأوروبي Government. وهناك ترجمة عربية لكتاب ماكيافيللي «الأمير» تمت سنة ١٨٢٥ وترجمة للدستور الفرنسي سنة ١٨٣٤ تستخدمان مصطلحات أخرى وتعبيرات أخرى لترجمة الكلمة الإيطالية Governo والفرنسية: Government وأول ذكر غير غامض أو ملتبس للمعنى الجديد ظهر في الأفق في مذكرة تركية كتبت حوالي سنة ١٨٣٧ يتحدث فيها كاتبها صادق رفعت عن حكومات الدول الأوروبية «دول أوروبا حكومتلري» وفيها يفرق الكاتب بوضوح بين الدولة «State» كشيء مجرد والحكومة «حكومت» Government بمعنى جماعة من الرجال تمارس السلطة على الدولة، ومنذ ذلك الوقت صار هذا التحديد متبعاً، وأصبح استخدام هذا المصطلح يطابق تماماً الاستخدام العادي في اللغات الأوروبية (٢٤).

---

(٢٣) ابن المقفع: الأدب الصغير ص١٢٤، في «رسائل البلغاء» ص١٧٠.

(٢٤) انظر: B. Lewis, «Hukûmet and Devlet,» Belleten x/vi (1982), pp. 415-21. حيث قدمت معلومات أوسع. وللمصطلحات الحديثة عن الحكومة انظر: Ami Ayalon, Language and Change, pp.97ff

ومن بين المصطلحات العديدة الأخرى المستخدمة بمعنى القوة أو السلطة هناك اثنان يتمتعان بأهمية خاصة مأخوذان من الطرف الآخر من ألوان الطيف في الإدراك السياسي، الأول: الشوكة من الشوك وتعني القوة وتستخدم أكثر للتعبير عن القوة العسكرية الجسدية بصرف النظر عن أية مساءلة عن الشرعية أو الركيزة القانونية أو التصديق الديني، ولقد استخدمت غالباً ـ وكمثال عند الغزالي ـ عند مناقشة الفرق بين القوة العمياء والوحشية وبين الشرعية الدينية، وفي العصور العثمانية خضع المصطلح لتغير أساسي بحيث أصبح يؤدي معاني أكثر ايجابية مترابطة وبخاصة مع كلمات من قبيل «الإجلال» و«الإقبال» بحيث تعبر عن العظمة الامبراطورية والجلالة عند السلطان، وهناك عدد آخر من الكلمات المركبة مع كلمة «شوكة» «بالتركية شوكت Sevket» تتجلى بشكل واضح في ألقاب السلطان لتشكل شيئاً شبيهاً بالامبراطوري أو الـ Majestic أو الـ August[٢٥].

وإذا كانت الشوكة تصور القوة الوحشية، فهناك مصطلح آخر هو «الحضرة» يصور العنصر المكاني المقدس، وفي معنى من معانيه الصوفي. وهو ذو معنى حرفي من الحضور من فعل «حضر» وكان مستخدماً بوجه عام قبيل العصور الوسطى المتأخرة. ويبدو أنه كان يشير في البداية إلى الحضور الجسدي أو القرب من السلطان الذي كان في ذلك الوقت منعزلاً عن جمهور الناس بجيش من الحجاب والحراس وأعضاء الحاشية، وفي نفس الوقت كانت الكلمة تستخدم للتقديس عند الحديث، ولا شك أنها استمدت قوة إضافية من استخدامها المعاصر في لغة الصوفية الذين يتحدثون مستخدمين نفس المصطلح للتعبير عن الحضور مع الله أو القرب الشديد منه. وتستخدم الحضرة أيضاً بالنسبة للأماكن المقدسة، وبخاصة القبر النبوي في المدينة الذي منع فيه الدخول العام بحرس الحرم المقدس[٢٦].

---

(٢٥) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ٢ ص١٣٠. للمقارنة: I. Goldziher, Streit-scrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte(Leiden, 1916), pp.82-83; Lambton, State and Government, p. 116; Henri Laoust, La politique de Gazali (Paris, 1970), pp.40, 127,194-96, 247-51. وعن ذي الشوكة كحاكم بالأمر الواقع. انظر: Santillana, Instiuzioni vol.1,p.70.

(٢٦) انظر: الباشا: ألقاب ص١٩٤ ـ ١٩٦، Armand Abel, «Le Khalife, présence sacrée,» Studia Islamica vii(1957),pp.29-45.

وبينما أضاف الاستخدام المتأخر كلمات عديدة جديدة إلى المصطلحات الإسلامية المبكرة بالنسبة للحاكم، فإن الإضافات إلى ما يستخدم للتعبير عن المجتمع والجماعة ككل قليلة بل نادرة. وبقيت «الأمة» بوجه عام وإلى حد بعيد أكثر الكلمات شيوعاً للدلالة على المجتمع الإسلامي أو المجتمعات الأخرى التي تتعامل معها في الداخل والخارج على السواء، وهناك كلمات قليلة ربما دخلت الاستخدام العام، واكتسبت مغزى جديداً أو خاصاً.

وكلمة «ملة» مألوفة لدينا أكثر من استخدامها التركي «ملت»، وهي كلمة قرآنية عربية من أصل آرامي وتعني في الأصل «كلمة» ثم جماعة من الناس قبلت كلمة معينة أو كتاب وحي. وفي الآرامية المسيحية استخدمت لترجمة كلمة Logos وفي الاستخدام القرآني واللاحق، تعد دينية في دلالتها أكثر من كلمة «أمة» بشكل محدد، كما استخدمت للتعبير عن المجتمع الديني في الإسلام، واستخدمت أيضاً للتعبير عن الجماعات الأخرى بما فيها الجماعات غير الإسلامية وبعض الفئات الضالة الأخرى داخل العالم الإسلامي. وفي الامبراطورية العثمانية أصبحت مصطلحاً عملياً واستخدمت للدلالة على الجماعات المنظمة والمعترف بها للطوائف الدينية والسياسية التي تتمتع بحقوق معينة من الحكم الذاتي تحت سلطة رؤساء منها نفسها.[٢٧] ومرة ثانية كانت الأسس الأولى دينية

---

(٢٧) عن «الملة» انظر: Jeffery, Foreign Vocabulary of the Qur'an, pp.268-69; EI1,s.v. «Milla» (by F.Buhl). وعن المصطلح العثماني «ملت» انظر: Gibb and Bowen, Islamic Society and the West, vol.1, part 2,pp.212ff.; B. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, 2d ed. (London, 1968), pp. 229ff.; B. Braude and B. Lewis, eds., Christians and Jews in the Ottoman Empire (New York, 1982).

ومن أجل هذا المصطلح ومصطلحات أخرى هناك مرشد نافع للاستخدام العثماني على الأقل كما أدركه وفهمه الزائرون الأوروبيون ويمكن أن يوجد في الكتابات المعجمية المهتمة عند علماء العثمانيات الأوروبيين من القرن السادس عشر فما بعد. وعن ملت على سبيل المثال انظر قواميس Giovanni Molino, Dittionario della lingua Italiana Turchesca (Rome, 1641). p. 161; Joh. Christian Clodius, Compendiosum Lexicon Latino-Turcicum Germanicum (Leipzig, 1730), pp.249, 444, 567, 631; ولهجات القرن السابع عشر الهجري Jakab Nagy de Harsany, ed.G. Hazai, Das Osmanisch-Türkische im XVII. Jahrhundert (The Hague-:Paris, 1973), index s.v., espaecially pp.162ff. وفي الاستخدام العثماني الكلاسي استخدمت «ملت» للجماعات التي حددت تماماً «المسلمون المسيحيون، اللوثريون» أو بداية «اليونان، الأرمن، اليهود» في تقسيمات دينية. وقد حدث التغيير إلى تصنيف قومي بشكل جزئي ثم تماماً خلال القرن التاسع عشر وفي =

أكثر منها عرقية، وكلا التفسيرين ممكن بالنسبة للأرمن أو اليهود (؟) ما دام من الممكن تحديدهم عرقياً (؟) أو دينياً بناء على المصطلح لكن النص على أكبر «الملل» غير الإسلامية وأكثرها أهمية أي الملة اليونانية يوضح أن التصنيف كان عرقياً أساساً فالملة اليونانية في الامبراطورية العثمانية كانت تعني الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية وأتباعها كما تحتوي على الصرب والرومان والبلغار والألبان والعرب كما تعني اليونانيين، وظل الأمر هكذا حتى تاريخ متأخر جداً، وتحت تأثير الأفكار القومية الأوروبية ما لبثت أن بدأت الملل «الشعوب» القومية المنفصلة في الظهور.

وبشكل مشابه، كانت هناك ملة إسلامية واحدة في الامبراطورية العثمانية، ولم تكن مصطلحات الترك والألبان والعرب والكرد مستخدمة داخل المجتمع الإسلامي الأعظم، وفي ضوء نفس هذه المصطلحات رأى الترك العالم الخارجي. وعندما بدأ السلاطين في مراسلة العالم الخارجي، خاطبوا اليزابث الأولى ملكة انجلترا على النحو التالي: «الماجدة في مختلف سيدات المجتمع المسيحي وكبرى كبريات مذهب عيسى المسيح المبجل، واسطة شعوب المذهب النصراني التي ترسم أصول الجلالة والاحترام والتوقير، سيدة نماذج العظمة والمجد ملكة ولاية انجلترا أسعدها الله »وبالنسبة لكتاب الرسائل العثمانيين فإن أهم ما في اليزابث أنها كانت أميرة مسيحية فيوضع هذا في رأس قائمة ألقابها وفي اللقب الثاني وفي اللقب الثالث، وفي المحل الرابع فحسب يذكر حكمها لانجلترا هذا مع الإدراك الدوني لها كولاية[٢٨].

وبالرغم من أن الرسوم الإسلامية عادة ما تزدري الحدود الاقليمية وتراها أمراً يطبق على الآخرين أكثر مما يطبق عليهم أنفسهم، كانوا مهتمين بالطبع بالوحدات المقسمة اقليمياً، والمصطلح الشائع في العربية واللغات الأخرى هو مملكة «بالتركية مملكت» ويجمع ممالك من فعل عربي يعني أن يملك أو يحكم وذو صلة بالملك والمالك، ومن

= وقت مبكر يصل إلى سنة ١٨٢٦ وهناك ملحق لاتفاقية أكرمان يشير إلى ما دار في الأفواه في تلك السنة عن الملة الصربية «النص التركي في مجموعة معاهدات استانبول ١٢٩٤ ـ ١٢٩٨ هـ» وعن الاستخدام العربي الحديث نظر: Ayalon, Lnguage and Change, pp. 19ff. .

(٢٨) كمثال لواحد من هذه الخطابات ترجم من كثير محفوظ في دار الوثائق العامة في لندن انظر: B. Lewis, «The Ottoman Archives,» in Report on Current Research, Spring 1956 (Middle East Institute, Washington, D.C.)..

ثم ينبغي أن تترجم هذه الكلمة على وجه العموم إلى Realm و Dominion وحتى إلى Kingdom، والاستخدام الأكثر شيوعاً عند الحديث عن الأقاليم الخاصة بالمرء صيغة «الممالك الإسلامية» أو «الممالك المحروسة» أما الحدود الإقليمية أو التابعة للأسرة الحاكمة بشكل دقيق فقد كانت تراعى عادة بالنسبة للآخرين، بالرغم من أنه في الفترة العثمانية المتأخرة أصبح تعبير «المملكة العثمانية» مقبولاً، ومن المحتمل أن يكون هذا الأمر تحت تأثير أوروبي(٢٩).

وفي العصور الحديثة هناك كلمة جديدة دخلت المعجم السياسي. وهي الآن الأكثر استخداماً على المستوى العام وهي مصطلح «وطن» مع مترادفاته واختلافاته الصوتية في اللغات الإسلامية الأخرى. والوطن في الاستخدام الكلاسي يعني «محل ميلاد المرء أو محل سكنه» واستخدم غالباً بمعنى الموطن Homeland أو محل الميلاد، ويظهر غالباً مع مدلولات للعاطفة والحنين، والشوق إلى موطن المرء مرتبط في الغالب بأنين المرء على شبابه الراحل. ولم يكن له أي مدلول سياسي ولم يكن هناك أي رأي يقول بأن الوطن يمكن أن يكون بمعنى من المعاني بؤرة للولاء أو الهوية أو أساساً لأي بنية سياسية.

ويرجع المعنى الحديث إلى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، ويمكن أن يعزى إلى تأثير أجنبي، والمثال الأقدم لاستخدامه بمعنى سياسي واضح ظهر إلى الأفق في تقرير للسفير التركي في باريس بعد الثورة الفرنسية، وقد استخدم كلمة الوطن في عدد من السياقات والقرائن ليترجم بوضوح المصطلح الفرنسي Patrie بالمفاهيم السياسية التي تحملها الكلمة في ذلك الوقت وفي ذلك الموضع.

وفي القرن التاسع عشر عبرت كلمة وطن بمشتقاتها «وطني» و«وطنية» إلى الاستخدام العام كجزء من علم مصطلح قومي جديد، وبدأ عدد من الكلمات الأقدم يعتبر جزءاً من اللغة السياسية الإسلامية وتكتسب معاني جديدة، ولقد قدمت التأثيرات الأيديولوجية القادمة من أوروبا بعد الثورة الفرنسية مفاهيم جديدة للولاء السياسي والسلطة

---

(٢٩) في الكتابات العثمانية الجغرافية الكلاسية والكتابات الأخرى، عندما كان الأمر يحتاج إلى تحديد إقليمي دقيق للمناطق العثمانية كان المصطلح الأكثر شيوعاً هو «روم» موروث عن روما عبر بيزنطة. وبقي مصطلح روم ورومي في بعض المناطق في القرن العشرين لكي يميز الحكومة والأراضي والشعوب العثمانية عن المسلمين الآخرين والترك الآخرين، ولما كانت هذه المصطلحات تستخدم أيضاً دلالة على الملة الأرثوذكسية اليونانية فهناك خطر اللبس.

ترتكز لا على الولاء الجماعي والأسري كما كان موجوداً في الماضي بل على الموطن والشعب[٣٠].

ولا شك أن الدول والشعوب قد وجدت منذ عهد تذكاري واستدعت علاقة عاطفية وكبرياء عرقياً كلاهما مشهود في آداب الشعوب الإسلامية، لكن الدول والشعوب لم تكن قد شوهدت كعناصر مؤسسة للهوية المشتركة أو منبع لمنح الشرعية للقوة السياسية. كانت هذه فكرة جديدة، وأعاد قبولها العام في القرن العشرين تشكيل البانوراما السياسية وربما الخريطة السياسية للعالم الإسلامي، فلقد حطمت السيطرة الإسلامية العامة للسلاطين الأتراك، وتغيرت سيطرة الشاهات الفرس، وفي موضعها وبدلاً منها غطيت الأراضي العريقة في الشرق الأوسط بلحاف مرقّع وخليط من الدول القومية المزعومة، وباستثناءات قليلة جداً، كانت حدودها وأحياناً هوياتها المباشرة جديدة ومصطنعة محددة بخطوط مستقيمة على الخريطة كما ظهر غالباً في أميركا وكما لم يحدث قط في أوروبا، حتى بعض أسمائها نبش عنها وأخرجت من الظلام من الماضي المنسي أو استعيرت من الغرب الغريب الأجنبي.

ومن أجل هذه البنيات السياسية الجديدة والمجلوبة، استدعت الحاجة معجماً جديداً. وكانت «الدولة» كأرض ومكان ملموس ومرئي سهلة بشكل كاف. وحققت كلمة «وطن» انتشاراً سريعاً ولم يكن لها منذ ظهرت هذه النغمة التوافقية وتيار الانسجام الداخلي العاطفي الأيدلوجي لمرادفاتها Vaterland و Patrie و Rodina وما إليها. أما بالنسبة للشعب Nation فقد كان الأمر أكثر صعوبة، فما هو الشعب أخيراً؟ وبأية معيارية يحدد؟ وأية خصائص أو قيم تجمعه؟ وكانت هذه الأسئلة صعبة بشكل كاف لكي يجاب عليها في أوروبا، وأصبحت أكثر صعوبة عندما مرت بالتقسيم العرقي المنشوري وأشكال الولاء العام في الدول الإسلامية.

وهناك في العربية والفارسية والتركية كلمات عديدة للدلالة على الجماعات

---

(٣٠) عن الوطن انظر: B. Lewis, The Middle East and the West (Bloomington, Ind., 1964, reprinted New York, 1966), pp.75-77; idem, Emergence of Modern Turkey, pp.334-40,358-59; Ami Ayalon, Language and Change, pp.52-53. ولنفس المؤلف وعن الاستخدام العثماني المبكر انظر: Franciscus Mesgnien-Meninski, Lexicon Arabico-Persico-Turcicum, rev. ed. (Vienna, 1780),p.5387; Clodius, p.520.).

العرقية. ومن المدهش حقيقة أن هذه الكلمات لم تستوعب علم مصطلح القومية الوليدة، وبدلاً منها فضل العرب والفرس والترك أحد المصطلحات القديمة ذات المعاني الدينية وصقلوها لكي تسد الحاجة الجديدة. وفي كل من الفارسية والتركية صارت الكلمات الدالة على شعب وقومي هي «ملت» و«ملي» من الكلمة القديمة ملة أو ملت المجتمع الديني السياسي، وحتى اليوم في الجمهورية العلمانية التركية تستخدم «ملت» للدلالة على الشعب و«مليت» للقومية و«مليت جي» للقومي، وفي العربية المعاصرة هجر استخدام ملة وملي فعلياً واستخدم العرب كلمة ذات محتوى ديني مساو للتعبير عن الشعب العربي هي «الأمة».

ومن الواضح أن أمثال هذه الكلمات لم تفقد تماماً قيمها القديمة عندما اكتسبت قيمة جديدة وينبغي أن يلاحظ التناسب والانسجام بين المعنى القديم والمعنى الجديد وبين المحتوى الديني والمحتوى القومي الذي يستخدم به طبقاً للزمان والمكان والظرف والمستخدم. وتوجد أحياناً معاني مختلفة وأحياناً متناقضة في نفس الوثيقة، منها على سبيل المثال ما ذكر في وثيقة الإصلاح العثماني الكبير الصادرة بمرسوم سنة ١٨٣٩ والتي تعلن أن الشعب العثماني يشمل كل العثمانيين بصرف النظر عن الدين ثم تستمر لكي تناقش الحاجة إلى علاقات حسنة بين أهل الإسلام والملل الأخرى داخل الامبراطورية[٣١].

وقد استمر هذا الالتباس مع غيره من الالتباسات في لغة الخطاب السياسي في البلاد الإسلامية إلى يومنا الحالي، وازدادت في السنوات الأخيرة إلى حد كبير ولم تقل نتيجة لاستخدام سياسي ومشاركة انتشرت في ما وراء الصفوة القليلة والمتغربة في معظم الأحوال التي سيطرت لفترة طويلة على الحياة السياسية في بلادها، ومن ثم وصلت إلى دائرة أوسع من السكان حيث المفاهيم الغربية السياسية أقل قبولاً بل ومألوفة بشكل أقل، وحيث لا تزال المعتقدات والطموحات التقليدية مسيطرة، وفي خضم النزعات الموروثة المخيفة (؟) والضغوط الموجودة في عصرنا، من الواضح ـ وليس هذا مما يدهش ـ أن الانتماءات الأقدم والأعمق آخذة في الظهور من بين السطح المتشقق للنظم القومية الحديثة.

(٣١) انظر: Lewis, Emergence of Modern Turkey, P.336.

الفصل الثالث

الحكام والمحكومون



هناك في كتب الحديث عند المسلمين حديث أي قول منسوب إلى النبي محمد، يدرج فيه بشكل تنازلي بعض مصطلحات الأهلية والأفضلية في بعض العناوين الرئيسية في السلطة المستخدمة عند المسلمين، وفي هذا الحديث قال الرسول «سيكون من بعدي خلفاء ومن بعد الخلفاء أمراء ومن بعد الأمراء ملوك ومن بعد الملوك جبابرة»[١].

والحديث منتحل بالتأكيد، ويدخل في باب نمط مألوف توضع فيه بعض الأحكام أو الآراء المتضمنة لأحداث القرون الأولى من الإسلام وتعود القهقري لتوضع على لسان الرسول. وهو واحد من أحاديث النبوءات العديدة، ومن المحتمل أن تاريخه يرجع إلى القرن الثاني للهجرة ويشير إلى الحكم البطريركي عند الخلفاء الأمويين المتقدمين والمتأخرين. وربما لا يؤثر هذا الأمر بشكل من الأشكال في أهداف دراستنا هذه، ويكون هذا الترتيب مع الآراء التي اشتمل عليها وهي آراء قيمة نقطة بداية لدراسة ألقاب الحكام المسلمين، أصولها وتطورها وتحولها وصلتها بالمسلمين في أوانها.

وأول ما في هذا التسلسل، ومن الواضح أنه قدر تقديراً عالياً هو الخليفة، وكان أكثر ألقاب الحكام المسلمين شهرة في العصور الوسطى في العالم الخارجي ومن المعتاد في التاريخ الحديث أن يستخدم كعلم يشير إلى الدولة الإسلامية كخلافة في مجموعها. والكلمة الانجليزية مأخوذة من الكلمة العربية خليفة[٢] من أصل لغوي من الممكن أن

(١) ابن الأثير: أسد الغابة جـ٥ «القاهرة ١٨٦٩ ـ ١٨٧١» ص١٥٥. وبقية الحديث تتنبأ بمجيء شخصية المخلص المهدي من أسرة الرسول الذي يملأ الأرض عدلاً.

(٢) عن خليفة انظر: الباشا، ألقاب ص٢٧٥ ـ ٢٧٩ وفنون ص٤٨٩ ـ ٤٩٩، EI2, s.v. «Khalifa» (by D. =

يوجد في عدد من اللغات السامية أحياناً بمعنى أن يتقدم أو يجتاز وفي العربية بمعنى الخلف أو« الاتيان بعد» أو« المجيء بدلاً من» فاللفظ إذن يمزج بين معاني الوكالة والإحلال والتوالي، وهو مغزى ملتبس للتطور المتأخر للقب.

وقد ذكر المصطلح بادىء ذي بدء في بلاد العرب في فترة ما قبل الإسلام في نقوش عربية من القرن السادس الميلادي يبدو فيها الخليفة نوعاً من «نواب الملك» أو من نائب حل محل الحاكم[٣] في مكان ما. ويذكر الخليفة مرتين في القرآن مرة إشارة إلى آدم «٢/٢٨» والأخرى إلى داود «٣٨/٢٦» والثانية في سياق يحمل تقديماً قوياً للسلطة «انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق» وداود كما يروى عند المسلمين نبي وملك يجمع بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، كما وردت الكلمة في القرآن عدة مرات في صيغة الجمع «خلفاء» و«خلائف» وهذا في سياقات تجعلها أحياناً تترجم كخلفاء وأحياناً كورثة أو ملاك واحتمالاً كنواب[٤].

= Sourdel, A.K.S. Lambton, F. de Jong, and P.M. Holt); D.S. Margoliouth, «The Sense of the Title Khalifa,» in A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne (Cambridge, 1922), pp.322-28; cf. W. Montgomery Watt, «God's Caliph: Qur'anic Interpretations and Umayyad Claims,» in Iran and Islam: In Memory of V. Minorsky, ed. C.E. Bosworth (Edinburgh, 1977), pp.565-74; Rudi Paret, «Signification Coranique de Ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine ḫalafa,» in Studia Islamica, xxxi (1970), pp.212-17; idem, Ḫalīfat Allah-Vicarius Dei,» in Melanges d'Islamologie; volume dédié a la memoire de Armand Abel, ed. Pierre Salmon (Leiden, 1974),pp.224-32. Tyan, Institutions, passim. وللمناقشة الرئيسية عن الخلافة على أيدي المؤرخين المسلمين الأساسيين انظر: ابن خلدون: المقدمة، طبعة كاترمير، جـ١ «باريس ١٨٥٨» وما بعدها، الترجمة الانجليزية: F. Rosenthal, The Muqaddimah vol. 1,pp.385ff. وفي السنوات الأخيرة طرحت الدراسات النقدية للنقاش مجموعة هائلة مما كان متفقاً عليه آنفاً في التاريخ الإسلامي المبكر كما نقل إلينا بالروايات الإسلامية، وسوف يغير هذا النقاش بالتأكيد تفسيرنا الحديث عن الماضي الإسلامي المبكر لكنه لم ينتج حتى الآن بديلاً مقبولاً على كل حال ولا التكييف المعاصر لتوثيق استخدام المصطلحات السياسية في القرون الإسلامية الأولى. وكل هذا لا يؤثر في الطريقة التي فهم بها المفكرون والكتاب في العصر الكلاسي تسجيل الماضي كما نقل إليهم واستخدموه.

(٣) Margoliouth, «Sense of the Title Khalifa,» p.322. وهو يقدم نقشاً (Glaser 618) يرجع إلى سنة ٥٤٣ م.

(٤) القرآن: ٦/١٦٥ - ٧/ ٦٧ - ٧٢ - ١٠/١٥، ٧٤ - ٣٥/٣٧ بالمقارنة باستخدام مستخلف ٥٧/٧.

وتبدأ الخلافة التاريخية الأولى والأعظم والأكثر أهمية إلى حد بعيد في المؤسسات الحاكمة في التاريخ الإسلامي بوفاة الرسول وتنصيب أبي بكر خليفة له في رئاسة الجماعة. كان الأول في سلسلة طويلة، وهناك محادثة مهمة سجلت في كتب عديدة عند الكتاب العرب المتأخرين وهي تجري على نحو يقترب من «أنه عندما خلف أبو بكر الرسول كان يسمى خليفة رسول الله، ثم خلفه ـ أو ربما حل محله فالكلمة العربية هي استخلف ـ عمر، فجاء رجل إلى عمر وخاطبه بلقب خليفة الله فقال عمر: هذا داود فقال الرجل: أنت إذن خليفة رسول الله فقال عمر: لكن هذا كان أبو بكر وقد مات، فخاطبه الرجل قائلاً: يا خليفة خليفة رسول الله فقال عمر: هذا صحيح لكن الأمر سيطول من بعد، فقال الرجل: إذن فبماذا ندعوك فقال عمر: أنتم المؤمنون وأنا أميركم، سموني إذن أمير المؤمنين»[٥] وسوف نعود إلى هذا اللقب بعد قليل.

وهذه الرواية تبدو محل ثقة أكثر من الحديث المنسوب إلى الرسول والذي ذكرناه، توا، وما يجمع بينهما أن الرواية تعكس هموم أيام متأخرة وتبحث عن سلطة مبكرة لوجهة نظر عملية. والمسألة كانت ذات أهمية قصوى عند الخطر، وافترضت أن السلطة العليا للدولة الإسلامية والمجتمع نيابة أو وصاية لمن كان وصياً في الحقيقة للرسول أو لله. ونظرة الفقهاء التي تعبر عنها مثل هذه الحكاية ومعظمها في صيغة نقاش مباشر أن السلطة خلافة للرسول وليست خلافة لله. وفي تاريخ قديم تماماً نجد آراء وأقوالاً تدحض بوضوح أي مفهوم أو مدلول عن نيابة الله أو الوكالة عن الله. وأحس الفقهاء والآخرون بوضوح أن الحاجة ملحة لمناقشة هذه النقطة بشكل متكرر، فهم يخوضون فيها ربما لإبلاغ من يستخدمها ومن لا يستخدمها، لا لكي يدحضوا أي رأي مخالف. ولا توجد أية إفادة نظرية رسمية عن نيابة الله في الأدبيات الفقهية أو الفلسفية أو أدبيات السياسة عند أهل السنة، ويبدو أن الخلفاء أنفسهم بشكل عام كانوا واعين تماماً إلى عدم اتخاذ أي موقف رسمي بشأن هذه المشكلة فالسجلات والكتابات التي استخدمت اللقب اعتادت في الغالب على وصف الحاكم بأنه خليفة دون التصريح بخليفة من أو بشكل عام على من يمارس الخلافة.

---

(٥) بديع الزمان الهمداني: رسائل، بيروت ١٨٩٠، ص٢٨٩، الترجمة في Margoliouth «Sense of the Title Khalifa», pp.323-324 ونصوص أخرى في: الطبري: تاريخ، جـ١، ص٢٢٤٨ ـ ٢٢٤٩، والترجمة في: Lewis, Islam, vol. 1,p.17.

ومع استثناءات ثلاثة، استخدم لقب خليفة الله بزعم متوسع إلى حد بعيد عما يتضمنه في الواقع، وكان ذلك بصفة مؤقتة ومن واجبنا أن نذكر أيضاً وبشكل غير رسمي. فهو يظهر على سبيل المثال في قصائد المدح الموجهة إلى خلفاء الأمويين ثم فيما بعد عند الخلفاء العباسيين وعلى ألسنة شعراء البلاط عندهم، كما يظهر في بعض الأحيان في الخطب والخطابات المروية أو في الحكايات التاريخية والكتابات الأخرى المشابهة، لكنه استخدم فيما نسميه سياقات رسمية في القليل النادر، وعندما يحدث فإنه يكون على جانب كبير من الأهمية. وأول ما ظهر مستخدماً كلقب كان مختصاً بالخليفة الأموي عبد الملك «حكم٦٥ـ ٨٦ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م». كما كان أيضاً أول خليفة ذا وعي وذا هدف امبراطوري صريح الدلالة وكان منافساً مسلماً للامبراطور الروماني المسيحي في القسطنطينية، وقد تجلت أهدافه الامبراطورية في إعادة تشكيل إدارة مركزية تستخدم اللغة العربية، وبشكل أكثر فعالية في إصداره عملة ذهبية جديدة ذات نقوش عربية إسلامية، وحتى ذلك الوقت كان الامبراطور الروماني في روما هو فحسب الذي صك عملة ذهبية، وكان خرق عبد الملك لما كان حتى ذلك الوقت امتيازاً للعالم الذي لم يقم أحد بتحدية باعثاً عند الامبراطور لشن الحرب.

وهناك أيضاً عملات للخليفة العباسي المأمون «حكم ١٩٨ ـ ٢١٢ هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣ م» يصف فيها نفسه بأنه خليفة الله، ويروى عن المأمون أنه كان واحداً من الخلفاء القلائل الذين حاولوا إقامة سلطة الدولة على أساس ديني، وكان مبتدع ما وصف بأنه المحاولة الوحيدة وغير الناجحة على يد حكم سني لإقامة إسلام أرسطوسي «أي للدولة فيه السلطة العليا على الأمور الدينية».

أما المرة الثالثة التي يستخدم فيها هذا اللقب في كتابات فكان على يد الخليفة العباسي المتأخر الناصر «حكم ٥٧٥ ـ ٦٢٢ هـ/ ١١٨٠ ـ ١٢٢٥ م»، ولم يقم بتسمية نفسه خليفة الله فحسب بل أشار إلى ما هو أبعد وهو أنه يمارس السلطة على كافة المؤمنين، وقام الناصر أيضاً ـ كما يروى ـ بمحاولة فريدة في السياسة الإسلامية الدينية وهو تشكيل نوع من السلطة شبيه بسلطة الفاتيكان، وفي ذلك الوقت كانت السلطة السياسية الحقيقية للخلافة قد فقدت منذ وقت طويل، لكن ظهور القوى العسكرية الانفصالية والمنافسة في المناطق الشرقية والغربية للخلافة سمحت للخليفة الذي كان لا يزال يحكم في بغداد بفترة قصيرة من استقلال جزئي حاول الناصر خلاله أن يتحول إلى

إمارة محلية ذات سيادة دينية عامة.[٦]

ويشير لقب خليفة الله إلى المطالبة بما يشبه الحق الإلهي في الحكم أي سلطة مخولة من الله مباشرة، ومنذ عهد بعيد يرى التفسير العادي عند أغلب علماء السنة أن الخليفة هو خليفة الرسول أو نائبه، أي أنه الأمين على التراث المادي والمعنوي الذي تركه الرسول في دوره المزدوج كداع إلى دين ومؤسس لمجتمع إسلامي ودولة إسلامية، لكن ليس بالطبع في مركزه الروحي كرسول مبعوث بكلمة الله ومبلغ لها.

وأساساً، لا بد أن يكون هناك خليفة واحد، حاكم أعلى واحد، وكان مفهوماً أن اللقب عالمي أو بتعبير آخر امبراطوري، مرادف إسلامي للفكرة الهلينية أو الهلينية المسيحية Pan basileus ملك الجميع الذي يرأس امبراطورية عالمية واحدة. وبشكل عام، وفي خلال العصور الوسطى، استخدم لقب الخليفة من قبل أولئك الذين حازوا ـ أو

(٦) يظهر اللقب «خليفة الله» على عملة عبد الملك (John Walker, A Catalogue of The Arab-Sassa-
nian coins [London, 1041], P.25; Idem, A Catalogue of the Arab-Byzantine and Post-Reform
Umaiyad Coins (London, 1956), pp.30-31; idem, «Some New Arab-Sassanian Coins,» The
Numismatic Chronicle, 6th ser., xii[1952], p.110; Raoul Curiel, «Monnaies arabosasanides,»
Revue Numismatique, vii[1965],p.328) وعلى زخرفة احتمالاً من نفس الفترة (الباشا: ألقاب،
ص٢٧٦. رقم١) ووصفت السكة في: George C.Miles, «Miḥrāb and ʿAnazah: A Study in early
Islamic Iconography,» in Archaeologia Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld, ed. G.C.Miles
(Locust Valley, N.Y.,1952), pp.158, 168, 171; and idem, «Some Arab-Sasanian and Related
Coins,» in The American Museum Society Museum Notes, vii (New York, 1957), p.192. ولنفس
المؤلف: وعن استخدام اللقب على سكة المأمون المؤرخة ٢٠٢ ـ ٢٠٤ هـ «٨١٧ ـ ٨٢٠ م»،
ونقوش للناصر في مكة مؤرخة ٥٨٤ هـ «١١٨٨ م» انظر: الباشا ألقاب ص٢٧٦ ـ ٢٧٨، George C.
Miles, The Numismatic History of Rayy (New York, 1938), pp.103-7; cf. Johannes strup, Cata-
logue des monnaies arabes et turques du Cabinet Royal des médailles du Musée National de
Copenhague (Copenhagen, 1938), p.37,n.425. The inscription is published in the Répertoire
chronologique de l'épigraphie arabe, vol. 9(Cairo, 1937), pp.165-66 والذي سبق نشره في: رفعت
باشا: مرآة الحرمين «القاهرة ١٩٢٥» جـ١ ص٢١٤، وعن استخدام اللقب انظر: Margoliouth,
«Sense of the Title Khalifa,» Tyan,institutions. ودراسات قام بها جولدتسيهر وفاروق عمر ذكرت
آنفاً في هوامش الفصل الأول رقم ٤٨. وعن سياسات الخليفة الناصر وأنشطته انظر: Angelika
Hartmann, An Nāṣir li-Din Allah (1180-1225) (Berlin, 1975), especially pp.109-22. ولتفسير
شديد الاختلاف عن اللقب انظر: Patricia Crone and Martin Hinds, God's Caliph: Religious Au-
thority in the First Centuries of Islam (Cambridge, 1986). وقد وصل وهذا الكتاب ماثل للطبع.

على الأقل ادعوا حيازة ـ مركز حاكم مسلم أعلى، ولم يستخدم على الإطلاق من قبل حكام أقل من ذوي المزاعم المحدودة، فهناك إله واحد في السماء وهب النوع الإنساني شريعة واحدة ومن ثم عين حاكماً واحداً ليصون هذه الشريعة ويطبقها في المجتمع.

ومن هنا فالأساس والأصل أنه من الممكن أن يكون هناك خليفة واحد، وباستثناء واحد وفريد روعي هذا المبدأ خلال العصور الوسطى الإسلامية، وكان هذا الاستثناء ممثلاً في تحدي الخلافة الفاطمية[7] التي ظهرت في شمال افريقية في بداية القرن العاشر «الرابع الهجري» وحكمت مصر وسوريا وغرب الجزيرة العربية وحاولت غزو الشرق ولم توفق، وتماماً كما واجه بابا روما لفترة القوى البابوية المضادة، حدث أن واجهت الخلافة لفترة الخلافة المضادة، ولم تكن الأسرة الفاطمية أسرة محلية من ذلك الصنف الذي كان قد أصبح معتاداً في العالم الإسلامي، تحاول أن تنال استقلالاً ذاتياً أو أن تكون ولاية مستقلة عن نفوذ الخلافة، فقد كانوا قادة حركة دينية وسياسية رئيسية ملهمة بالتشيع الإسماعيلي الذي لا يعترف بشرعية الخلافة العباسية وسعى لعزلها عن زعامة الإسلام. واستمر التحدي عدة قرون، واقترب من النجاح في بعض الأوقات، لكنه فشل تماماً بل وأنعش السلطة الإسمية للخلافة العباسية في بغداد، ولفترة طويلة كان المثال الوحيد لخلافة محلية تماماً هو ذلك الذي أسسه أمير أموي في قرطبة عاصمة الأندلس «سنة ٩٢٩م/ ٣١٣ هـ»، وحتى ذلك الوقت كان حكام الأندلس قانعين بلقب الأمير بالرغم من أنهم كانوا مستقلين تماماً عن القوى الإسلامية في المشرق، وكان هناك اعتراف متبادل بينهم وبين الخلافة العباسية في بغداد، أما إعلان الخلافة الفاطمية في شمال أفريقية فقد كان تحدياً قريباً جداً وخطيراً جداً، وكان من الصعب على أمراء المسلمين في الأندلس الاعتماد على بغداد في حمايتهم، ولم تمارس الخلافة الإسلامية في الأندلس أية سلطة خارج مناطقها المباشرة ولم تدع ذلك، واختفت بعد ما يزيد عن القرن بقليل «١٠٣١ م/٤٢٢ هـ».

---

(٧) عن المفهوم الفاطمي الإسماعيلي عن الإمامة والخلافة انظر: P.J. Vatikiotis, The Fatimid Theory of State (London, 19557); Sami Nasib Makarem, The Political Doctrine of the Isma'ilis (New York, 1977). وهي نشر وترجمة لنص إسماعيلي عن الإمامة. وعن الدعاية السياسية الدينية عند الفاطميين انظر: W. Ivanow, «The Organization of the Fatimid Propaganda,» Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society xv (1939),pp.1-35, and Canard, «L'Imperialisme des Fatimides».

ومع تدهور القوة المؤثرة لأمر الخليفة، عانى لقب الخلافة بدوره عملية تدهور وسقوط، وفي وقت ما توقف عن الدلالة على السلطة أو بمعنى أصح على السلطة المؤثرة، واتضح هذا الأمر بجلاء في القرون الأخيرة للخلافة العباسية، وانتهت العملية تماماً بعد تحطيم الخلافة في بغداد على أيدي المغول سنة ١٢٥٨ ـ ٦٥٦ هـ وتأسيس نوع من الخلافة الدمية في القاهرة المملوكية، لكن حتى قبل هذه الأحداث كان الاعتراف قد تم بانتقال القوة المؤثرة من الخلفاء إلى حكام آخرين وشكلت وصيغت بمعنى من المعاني، وعندما حاول الخليفة العباسي الناصر استرداد بعض السلطة السياسية من الحكام العسكريين اعتبر هذا الأمر اغتصاباً ففي سنة «٥٩٠ هـ/ ١١٩٤ م» فيما يرويه المؤرخ الفارسي الراوندي، خاطب الحكام العسكريون الجماهير شاكين من الخليفة قائلين «إذا كان الخليفة إماماً فإن عمله المحدد هو الصلاة، والصلاة عماد الدين وخير الأعمال، وعزته في هذا المجال، وكونه قدوة للناس يكفيه، وهذه هي السلطة الحقيقية، لكن تدخل الخليفة في أمور الحكومة شيء لا معنى له فهي أمور ينبغي أن توكل إلى السلاطين»[٨].

---

(٨) W. Barthold, Trukestan down to the Mongol Invasion. مترجم عن الروسية يقدم الشواهد الفارسية والتركية التي تختلف اختلافاً طفيفاً، لمقارنة النص الفارسي في: الراوندي: راحة الصدور، نشر محمد إقبال، لندن ١٩٢١ ص٣٣٤. وهناك مع اختلاف طفيف مؤرخ فارسي أقدم هو أبو الفضل البيهقي «٣٨٦ ـ ٤٦٨ هـ/ ٩٩٥ ـ ١٠٧٧ م» يعبر عن نفس الفكرة بصيغة أقدم وطفيفة الاختلاف «اعلم أن الله تعالى قد وهب قوة للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وقوة أخرى للملوك وأوجب على خلق الدنيا أن يخضعوا لتلك القوتين وأن يعلموا بهما الطريق القويم إلى الله عز وجل» تاريخ المسعودي تحقيق قاسم غني وعلي أكبر فياض «تهران ١٣٢٤ هـ. ١٩٤٥ م» ص٩٩ والنص الانجليزي في: C.E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran [Edinburgh, 1963],p.63, وهناك ترجمة عربية لصادق نشأت ويحيى الخشاب تحت عنوان: تاريخ البيهقي القاهرة بدون تاريخ وتاريخ المقدمة ١٩٥٦ ص١٠٢ ـ ١٠٣ وانظر أيضاً: George Makdisi, «Les rapports entre calife et sultan a l'epoque saljuqide,» International Journal of Middle Eastern Studies vi (1975),pp.228-36. ويكفي نصان لتصوير الاختلاف في معنى خليفة، والأول لابن الأثير الذي كان يكتب في القرن الثالث عشر «السابع الهجري» عندما يتناول حوادث العصور القديمة كان يستشهد بشكل حرفي بالمصادر القديمة لكن عندما يقول مصدره أن الخليفة قام بعمل ما، فإن ابن الأثير كان يبدلها إلى كلمة سلطان لعلمه أن كلمة الخليفة قد توحي لقارئه بانطباع خاطىء، لأنه لم يكن قد بقي لها بعد مفهوم قوة الحكم المؤثرة. على سبيل المثال في روايته عن الحروب ضد القرامطة اعتمد على كتاب ثابت بن سنان تاريخ أخبار القرامطة، حققه سهيل ذكار =

هذه الفقرة، وكثير هناك يمكن أن يضـاف إليها يعكس هبـوطاً في قـوة الخليفة ومركزه، كان مصحوباً أو - إلى مدى معين - نتيجة لظهور متلازم في قوة السلطة الأخرى ومركزها الأدبي، تلك القوة التي تسمى عادة بالسلطان، هذا اللقب الذي يحمل في ثناياه مدلولاً مرتبطاً بالسلطة العسكرية والسياسية. وبضياع القوة الحقيقية للخلافة، تعرض كثير من الألقاب التي كانت قاصرة عليه وامتيازاً خـاصاً لـه ومن بينها لقب الخليفـة نفسه للاستخدام العام، وبلغت الحال في النهاية أن كل حاكم مسلم كان يمكنه أن يكـون خليفة في مملكته.

وفي« سنة ١٢٥٨م/٦٥٦ هـ» عندما استولى المغول الوثنيـون على مدينـة بغداد وأعـدموا آخـر الخلفاء العبـاسيين الذين حكمـوا في تلك المدينـة، أسلمت المؤسسة التاريخية المسماة بالخـلافة الـروح أخيراً، وانتقلت القـوة المؤثرة نـظرياً وعمليـاً إلى السلاطين. وعاشت الخلافة ربما كنوع من البقاء الظلي بعد الحياة. وفي سنة «١٢٦١ - ٦٥٩ هـ» رحـب السلطان المملوكي بيبرس في مصر بأمير عباسي فار من بغداد ونصبه في بلاطه بلقب الخليفة ورسمه لكن دون أية قوة مؤثرة على كل حال(٩). وحتى بعد تدهور الخلافة وسقوطها ظل الحكام السنة يحسون بالحاجة إلى شيء من السلطة الشرعية يمدُّ التفوق الإسلامي ووحدة العالم الإسلامي بإطار رسمي، وطوال قرنين ونصف من الزمان

= ونشر في بيروت سنة ١٩٧١. وهناك مثال ثان يبدو أكثر حياة يأتي في الربع الثاني من القرن الخامس عشر من المؤرخ التركي يازيجي أوغلو علي الذي قال وهو يصف مركز بطريرك الروم الأرثوذكس في بلاط الامبراطور البيزنطي أنه بين الكفار أشبه بالخليفة بين المسلمين وبالطبع لا يقصد يازيجي أوغلو علي خليفة العصور الكلاسية بل الخليفة الذي كان قد نصب كنوع من وظـائف البلاط على أيـدي سلاطين المماليك في مصر. ولم يفهم المؤرخ التركي تماماً طبيعة البطريركية، لكن مقارنته على كل حال أفضل بكثير من المقارنة غير الدقيقة التي قامت بين الخلافـة والبابـوية. انـظر: Paul Wittek, «Yazijioghlu Ali on the Christian Turks of the Dobruja,» BSOAS xiv (1952), pp.649-50; idem, «Islam und Kalifat,» Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik liii (1925),p.412.

(٩) عن خلافة القاهرة انظر: David Ayalon, «Studies on the Transfer of the Abbasid Caliphate from Baghdad to Cairo,» Arabica vii (1960),pp.41 - 59; P.M. Holt, «Some Observations on the Abbasid Caliphate of Cairo,» BSOAS x/vii (1984), pp.501-7; R. Hartmann, Zur Vorgeschichte des abbasidischen Schein-Chaliphates von Cairo, Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Kl. 1947, no. 9 (Berlin 1950); Annemarie Schimmel, «Kalif und Kadi im spatmittelalterlichen Ägypten, Welt des Islam, 1943, p.3-27; Arnold, Caliphate, pp.89-106.

شغل صف من العباسيين منصب الخليفة الأسمى تحت حكم المماليك المصريين، وكان المماليك قادرين على اكتساب بعض الاعتراف المحدود لخليفتهم في الدول السنية الأخرى وبخاصة في الدولة العثمانية وفي الولايات الإسلامية في الهند. وبغزو العثمانيين للسلطنة المملوكية سنة ١٥١٧ م ٩٢٢ هـ وخلع آخر خليفة عباسي ظلي في القاهرة، انتهت خلافة الظل هذه.

وطبقاً لما صار أسطورة رسمية أن آخر خليفة عباسي ظلي في مصر تنازل عن الخلافة للسلطان سليم الأول الغازي العثماني للسلطنة المملوكية وصار بذلك الأول في سلسلة من الخلفاء العثمانيين الشرعيين(١٠) وليس هناك أدنى شك في أن هذه القصة منحولة. فلا المؤرخين المصريين ولا العثمانيين في القرن السادس عشر «العاشر الهجري» أشاروا إليها أدنى إشارة، وليس من المصدق أو المتصور أن حادثة مهمة إلى هذا الحد قد مرت دون أدنى ملاحظة. وقد استخدم العثمانيون ألقاب الخلافة من وقت إلى آخر، لكن نفس الشيء فعله حكام مسلمون كثيرون آخرون وهم نسبياً ثانويون، والذي أعطى وزناً للاستخدام العثماني لهذه الألقاب بالطبع هو القوة العسكرية والبحرية المهولة التي كانت للامبراطورية العثمانية ومركزها كبطلة للإسلام في مواجهة أوروبا المسيحية من ناحية وإيران الشيعية من ناحية أخرى، وكان هذا يبدو أحياناً وسيلة لاكتساب العثمانيين الاهتمام في المناطق الإسلامية الأخرى كزعماء للعالم الإسلامي بالرغم من أنهم لا يحكمونه وبخاصة العالم السني، لكن هذا لم يمثل أي زعم شرعي للسلاطين العثمانيين أو يمثل مظهراً جلياً لأولوية غامضة على العثمانيين غير المسلمين. لقد انتهى عصر الخلافة العالمية، ولم يتقدم حاكم مسلم يزعم لنفسه الخلافة العالمية حتى إحياء العثمانيين للفكرة أواخر القرن الثامن عشر.

وقد ظهر هذا الزعم للمرة الأولى في معاهدة كوتشك قاينارجه سنة ١٧٧٤ م. إذ يروى أنه بمقتضى هذه المعاهدة أرغم الروس العثمانيين على الاعتراف باستقلال تاتار القرم كخطوة أولى لضم الروس للقرم كلها بعد عدة سنوات قليلة، وكحيلة تحفظ ماء الوجه أذن للسلطان العثماني وهو يتخلى عن سلطانه السياسي على سكان القرم أن يضع

---

(١٠) عن الخلافة العثمانية انظر: Arnold, Caliphate, pp.129-58, 163-83; Nallino, Raccolta di Scriti, vol. 3 (Rome, 1941), pp.234-83; Gibb and Bowen, Islamic Society and the West, vol. 1, part 1, pp.26-38.

بعد هذا التخلي عبارة «كالزعيم الأعلى للإسلام»[11] أي أنه الزعيم الديني للتتار الذين يدينون له بولاء ديني إن لم يكن ثم ولاء سياسي. كما أدت العبارة دوراً آخر يحفظ ماء وجه زعم أبداه القياصرة الروس بمد تعسفي لبند في نفس المعاهدة يفرض نوعاً من الحماية على الرعايا المسيحيين داخل الامبراطورية العثمانية، لكن بينما أدت حماية القيصر للمسيحيين إلى تدخلات متكررة[12] فإن الزعم المقابل عند السلاطين بالسلطة الدينية على السكان المسلمين في المناطق التي فتحها القياصرة لم يعترف بها قط بشكل مؤثر ولم تطبق قط[13] لكنها أدت - بشكل ما - في تاريخ لاحق لنوع آخر من السياسة الخليفية تعرف في الغرب باسم «البان إسلامية».

وقد ظهرت قصة نقل الخلافة من آخر العباسيين المقيمين في القاهرة إلى السلطان العثماني للمرة الأولى سنة ١٧٨٨ في كتاب مشهور لمؤلف مشهور كتب بالفرنسية على يد أرمني تركي في خدمة السلك الديبلوماسي السويدي يسمى اجناسيوس مرادجيا أو البارون

---

(١١) المادة ٣ من المعاهدة ويحتوي الأصل الإيطالي على «Supremo Califfo Maomettano,» التي تصبح في النص التركي: امام المؤمنين وخليفة الموحدين والنص الإيطالي في: G.F. de Martens, Recueil des traités ...,vol.4(Göttingen, 1795), pp.610-12; والنص التركي في: جودت: تاريخ، ط٢، استانبول ١٣٠٩ هـ، ص٣٥٨ - ٣٥٩، ومجموعة معاهدات، جـ٣، ص٢٥٤ - ٢٧٣.
وفكرة خلافة عثمانية بشكل أو بآخر تبدو أقدم تداولاً إلى حد ما ومن ثم يتحدث الرحالة الانجليزي ج. هانواي في كتابه The Revolutions of Persia, vol. 2 (London, 1762), p.253, عن المعاهدة الإيرانية العثمانية التي عقدت سنة ١٧٢٧، أنه طبقاً لبنودها «يعترف بالسلطان زعيماً للمسلمين والوريث الحقيقي للخلفاء» ولا يوجد في الحقيقة مثل هذا البند في النص التركي لمعاهدة ١١٤٠ هـ «١٧٢٧ م» والمنشور في مجموعة المعاهدات جـ٢ص٣١٢ - ٣١٣، وليس من المعقول أن يكون مثل هذا الشرط قد قبل. وكانت ألقاب الخلافة تستخدم أحياناً من قبل السلاطين العثمانيين أو توجه إليهم من آخرين قبل فتح مصر ولا تعني أكثر من الاعتراف بالسلطة العثمانية المتنامية بين الدول الإسلامية وبخاصة في بوتقة الجهاد المستمر الذي منح السلاطين العثمانيين احتراماً خاصاً زاد بالطبع وبشكل ملحوظ عندما بسطوا سلطانهم على عواصم الخلافة القديمة دمشق وبغداد والقاهرة والحرمين الشريفين بمكة والمدينة.

(١٢) انظر: Roderic H. Davison, «Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kainardji Reconsidered,» Slavic Review 35 (1976),pp.463-83.

(١٣) في محاولة تثير السخرية لموظف تركي لممارسة هذا الحق انظر: Cevdet, Tezakir, ed. Cavid Baysun, vol.3(Ankara, 1963),pp.236-37; cf. B. Lewis, «The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century,» Middle Eastern Studies 1 (1965),p.292.

دوسون عند نبلاء السويد[١٤]. وكان ظهور القصة في ذلك الوقت مرتبطاً بلا شك بالفكرة الجديدة لسلطة عثمانية دينية، ذلك أن الفكرة كانت قد نوقشت توّاً وطرحت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر بشكل واضح من فقرة مهمة في رواية انجليزية معاصرة تدور أحداثها في الشرق الأوسط وتعلق إحدى شخصياتها على الفساد العام عند الموظفين وتشير إلى أنه حتى السلطان «يخدع الله نفسه عندما يطلق على نفسه لقب خليفة المؤمنين»[١٥] لكنها اكتسبت قبولاً متزايداً وتقدمت بشكل سريع خلال القرن التاسع عشر بالرغم من أنها لم تكن أكثر من أكذوبة. ومدعمة «بالبان إسلامية» راقت سريعاً للولاء الإسلامي في وقت كانت القوات الامبريالية لشرق أوروبا وغربها تحكم السيطرة على معظم الأراضي الإسلامية. ولعبت الامبراطورية العثمانية كآخر دولة إسلامية مستقلة من أي حجم أو وزن دور النقطة التي تلم الشعث، وكان الزعم القائل بأن السلطان هو زعيم كل الإسلام ذا جاذبية حاضرة، وأكد هذا الزعم رسمياً في الدستور العثماني الأول الصادر سنة ١٨٧٦[١٦] وظل قانوناً عثمانياً رسمياً حتى ألغيت الخلافة رسمياً في الجمهورية التركية سنة ١٩٢٤.

---

(١٤) Mouradgea d'Ohsson, Tableau general de l'empire ottoman, vol. 1 (Paris, 1787),p.89;cf. Arnold, Caliphate, pp.146-47.

(١٥) Thomas Hope, Anastasius, vol. 1 (London, 1819, reprinted Paris, 1831), p.257.
وفي موضع آخر يتحدث عن بعض السياح الألمان السخفاء الذين سألوا أسئلة خرقاء وخطرة، ويلاحظ الراوي «أنهم ماكانوا ليهملوا الفرصة ان سنحت لسؤال السلطان نفسه هل هو بالفعل الوريث الشرعي للخلافة كما يؤكد» (vol. 1,p.110) وواضح أنه عندما زار هوب الشرق الأوسط كان من المفهوم أن الزعم جديد ومشكوك فيه.

(١٦) المادة ٣ من الدستور. والزعم مدعوم أيضاً بطقوس مناسبة. وفي سنة ١٨٠٨ تقلد محمود الثاني مثل سابقيه سيفين قيل ان أحدهما هو سيف الرسول والآخر سيف عثمان أي مؤسس الدين ومؤسس الأسرة. وفي سنة ١٨٣٩ تقلد خليفته عبد المجيد سيفاً واحداً قيل انه سيف الخليفة عمر، وجعل كاتب الوقائع الملكية الملكي لتلك الأيام المؤرخ لطفي ذلك التصرف ذا المغزى الذي يمكن إثباته عادة عثمانية قديمة «لطفي: تاريخ، مجلد ٦، استانبول ١٣٠٢ ـ ١٨٨٥» واستخدم نفس السيف مرة ثانية عند تنصيب عبد العزيز، ويشرح لنا المؤرخ جودت السبب وهو «أن هذا السيف المبارك للخليفة عمر كان في حوزة ذلك العباسي الذي هرب إلى مصر عندما اجتاح هولاكو بغداد. وكان يستخدم في تنصيب الخلفاء العباسيين في مصر، وعندما غزا السلطان سليم «القاسي» مصر، وأحضر الخليفة العباسي إلى استانبول قلد الخليفة العباسي السلطان سليم هذا السيف ومن ثم نقل الخلافة الإسلامية إلى بيت عثمان». (Tezakir,vol.2[Ankara,1960],p.152) ومن ثم تم قبول الأسطورة تماماً، وظلت حتى إلغاء الخلافة العثمانية على يد كمال أتاتورك سنة ١٩٢٤.

وطبقاً للحديث النبوي المذكور آنفاً يأتي الأمراء بعد الخلفاء، وهم كما يهدف النص المنقول لنا بوضوح الخطوة الأولى إلى الوراء، والخطوة الأولى في طريق الطغيان. وكلمة أمير مثل كلمة خليفة مشتقة من أصل لغوي سامي شائع، وهو هذه المرة بمعنى «خاطب» أو «أمر» وفي العربية يعني «الأمر» دائماً فالأمير هو الذي يأمر سواء كان قائداً عسكرياً أو حاكماً إقليمياً، أو يكون أميراً بمعنى Prince عندما يكون منصب السلطة وراثياً بشكل ما.

ويقال ان الخليفة عمر هو الذي اقترح لقب أمير المؤمنين، ولم يلبث أن صار اللقب النمطي الشائع عند الخلفاء والذي عاش أطول فترة وبقي امتيازاً مقصوراً على الخلفاء أكثر من الألقاب الأخرى التي استخدمها كل أنواع الحكام الكبار أو الحكام الأقل، ولا تقصد الإشارة الواردة في الحديث أمير المؤمنين بالطبع، لكنها ببساطة تقصد الأمير الذي يترجم إلى القائد أو البرنس، وكان اللقب الذي استخدمه مختلف الحكام من درجة أدنى والذين ظهروا كحكام للولايات أو حتى نواب القصر في العاصمة وأولئك الذين انتحلوا لأنفسهم سلطة فعالة بينما يعترفون للخليفة كصاحب السلطة الشرعية العليا في الإسلام بشكل رمزي.

كان عصر الأمراء هو عصر التشرذم، سواء في السلطة أو في الأرض. ففي البداية فقد الخلفاء سلطتهم على الولايات، التي أصبحت تحكم بأسر مستقلة ووراثية آخر الأمر. وقبل أن يمضي وقت طويل فقد الخلفاء السلطة حتى على عاصمتهم وعلى الإقليم المركزي وفي سنة ٩٣٥ م ٣٢٣ هـ استخدم أمير بغداد لقب أمير الأمراء من أجل أن يؤكد سلطته على بقية أمراء الولايات(١٧) ثم استخدم هذا اللقب بعد فترة قليلة على يد الأسرة البويهية الفارسية التي جعلته لقباً فعالاً من ألقاب السلطة متميزاً عن الخلافة لكنه في نفس الوقت أعلى من الخلافة إلى حد بعيد طالما أن الخليفة لم يعد أكثر من دمية في أيدي أغوات القصر، وكانت هذه هي الخطوة الأولى في التطور إلى ما صار في نهاية المطاف المصطلح المميز للسلطة في الإسلام والمسمى بالسلطان.

---

(١٧) هذه الصيغة من اللقب تستخدم بشكل واسع في البروتوكول الإسلامي فرئيس القضاة هو قاضي القضاة ورئيس الحجاب هو حاجب الحجاب، وهذا الاستخدام له سوابق سواء في إيران ما قبل الإسلام «شاهنشاه ملك الملوك» موبدان موبد: كبير الموابدة أو الكهان، أو في أوروبا عندما كان أسقف روما يؤكد رياسته على بقية الأساقفة بلقب Servus Servorum Dei أي خادم خدام الله.

والسلطان في العربية اسم فاعل مجرد يعني السلطة والحكم، وكان يستخدم في الأصل كمعنى مجرد ولم يكن قط دلالة على شخص ما، حتى فيما بعد عندما شاع استخدامه للدلالة على أشخاص ظل يرد أحياناً بالمعنى التجريدي. ويبدو في البداية أنه استخدم حتى بشكل غير رسمي للوزراء والحكام بل والشخصيات المهمة، ويمثل هذا الأمر بالمصادفة مثالاً لنزعة عامة في اللغة السياسية الإسلامية بمقتضاها تصبح الكلمات التي تدل على مجردات ألقاب سلطة. ويقال ان لقب سلطان منح للمرة الأولى من الخليفة هرون الرشيد لوزيره. وهذا مشكوك فيه لكنه لا يستبعد، فقد استخدمه أحياناً الخلفاء العباسيون والفاطميون وفي القرن العاشر كان قد أصبح لقباً عاماً مميزاً، بالرغم من أنه ظل يُستخدم بشكل غير رسمي للحكام والعواهل المستقلين، واستخدم من أجل تمييزهم عن أولئك الذين ظلوا تابعين فعلياً لسلطة القوة المركزية.

وهناك إشارات أدبية عديدة في قصائد وخطابات وروايات تاريخية لمثل هذا الاستخدام لكن لا توجد سكة أو نقوش استخدم فيها لقب سلطان كلقب لشخص، ومن هنا من الواضح أنه لم يكن قد حظي باعتراف رسمي بعد. وقد صار لقباً رسمياً بداية من القرن الحادي عشر «الخامس الهجري» عندما استخدمته الأسرة الحاكمة التركية المعروفة باسم السلاجقة العظام الذين اتخذوه لقباً رسمياً لهم(١٨).

وفي الاستخدام السلجوقي أصبح لمصطلح السلطان معنى جديداً يجسد زعماً جديداً ومطالب جديدة لا تقل عما للقب يُستخدم في امبراطورية عالمية، وبالنسبة للسلاجقة كان هناك سلطان واحد مثلما كان هناك خليفة واحد، وكان السلطان هو الرئيس السياسي والعسكري الأعلى للإسلام، وأُفضِّل تعبير السياسي والعسكري على تعبير الروحي والزمني إذ لم يكن هناك حد بين الروحي والزمني أو العلماني والديني كما تستخدم هذه المصطلحات في الغرب. وبالنسبة للمسلمين كانت السلطة أيضاً دينية على

---

(١٨) عن السلطان، انظر: الباشا: ألقاب ص٣٢٣ - ٣٣٩، EI1, s.v. «Sultan» (by J.H. Kramers); C.E. Bosworth, «The Titulature of the Early Ghaznavids,» Oriens xv (1962), pp.222-25; Arnold, Caliphate, pp.202-3; Tyan, Institutions, vol. 2; Barthold, Turkestan, p.271; idem, «Caliph and Sultan,» trans. N.S.Doniach, Islamic Quarterly vii (1963), pp. 117-35;cf. C.H. Becker in Der Islam, vol. 6 (1915-16),pp.350-412. On imperial titles in modern Arabic usage, see Ami Ayalon, Language and Change, pp.29ff.

الأقل نظرياً فقد ادعى السلطان السلجوقي أيضاً قاعدة دينية لسلطته كرئيس للإسلام لكنه حدد زعمه هذا بالمهام السياسية والعسكرية وترك الرئاسة الدينية كما حددها أحد كتابه «بالدعوة والصلاة» للخلفاء. ومنذ ذلك الوقت نرى تقدماً في النظرية كما في الممارسة في وضع حد بين الخلافة والسلطنة كسلطتين عليين(١٩).

ولفترة من الزمن احترم ما يسمى بالسلطنة العظمى للسلاجقة كسلطة وحيدة وعالمية وشاملة لكن نسخة السلطنة كانت ذات وجود أقصر من سلطة الخلافة وقبل أن يمر وقت طويل أصبح لقب السلطان يستخدم بشكل غير رسمي عند عدد من الحكام المحليين مثل زنكي حاكم الموصل المشهور، وصلاح الدين الأكثر شهرة. ولقد ظهر اللقب في بعض كتاباتهم لكنه لم يظهر على سكتهم، فالحكام المسلمون يبدون أكثر حرصاً في عملتهم التي تدور بين الأيدي على نطاق أوسع ويمكن أن تكون مزاعمها الزائدة ـ كما حدث ـ ذريعة للحرب أكثر من وجود هذه المزاعم في كتابات ذات دائرة أضيق من القراء، كلهم آمنون في ظل سلطانهم الخاص.

وباضمحلال السلطة السلجوقية دخل اللقب في الطريق المعتاد للتقهقر والتدهور، وبعد السلاجقة استخدمه الخوارزمشاهيون لفترة، فقد كان عندهم ادعاء وراثة سلطنة السلاجقة الشاملة، ومن بعدهم استخدمته أسرات حاكمة كبيرة، وفي الاستخدام العثماني استخدم لقب السلطان بعد الاسم بدلاً من أن يكون قبله، وكان يمنح لإناث الأسرة الحاكمة أو للأمراء بالدم، أو الحفيدة من أم لها أب عثماني مع تعديل يجعله أقل هو «خانم سلطان» وأم الحاكم كان من حقها حمل لقب «الوالدة سلطان» وكانت تمارس القوة والسلطة بصفتها «الرأس الكبير» في الحريم الملكي(٢٠).

وبعد الفترة السلجوقية أصبح لقب السلطان هو اللقب العادي والمعتاد للسلطة الإسلامية العادية، ومن قائل انه كان اللقب النمطي الذي يستخدمه الحاكم الذي يدَّعي رئاسة الحكومة ولا يعترف بسلطة فوقه أو سيد أعلى منه، ومن ثم استخدمه سلاطين المماليك في مصر في العصور الوسطى المتأخرة كما استخدمه السلاطين العثمانيون في تركيا وكثيرون غيرهم بحيث عاش اللقب بهذا المعنى إلى العصور الحديثة عندما بدأ

---

(١٩) انظر المصدر السابق ص ٤٧.

(٢٠) انظر: A.D. Alderson, The Structure of fthe Ottoman Dynasty (Oxford, 1956),pp.77ff.; Leslie Peirce, «Topkapi,» FMR xv (1985),pp.67-87; EI1,s.v. «Walide Sultan» (by J. Deny).

يفسح الطريق للقب جديد وإن كان قديماً جداً في معنى من معانيه، لكن من الواضح أنه خضع لتأثير غربي في معنى آخر وهو لقب الملك. وتتضح الأهمية المطردة لهذا اللقب في تغير الألقاب عند الأسرة التي حكمت في مصر منذ محمد علي «١٨٠٥ ـ ١٨٤٩» حتى فاروق «١٩٣٦ ـ ١٩٥٢». كان حكام مصر يلقبون بالباشا مثل بقية الحكام العثمانيين، وعندما مارسوا حكماً ذاتياً ووراثياً في القرن التاسع عشر استخدموا لقباً شرفياً إيرانياً هو لقب الخديوي[٢١] وهذا من أجل أن يبينوا أهميتهم المتزايدة، لكن أولئك الذين حملوا لقب الخديوي ظلوا تابعين للسلطة العثمانية، لكنهم كحكام بالتوارث يتمتعون بقدر من الحكم الذاتي كانوا أكبر من أن يكونوا باشوات حقيقيين. وجاء القرن العشرون بتغييرين أبعد، فقد انقلب خديوي مصر إلى سلطان من أجل أن يؤكد استقلاله عن السلطان العثماني، ثم لكي يؤكد استقلاله في مواجهة ملك انجلترا أصبح سلطان مصر ملكاً. وهناك تغيرات مشابهة هنا وهناك كما حدث على سبيل المثال في مراكش عندما اقترن الاستقلال عن فرنسا ببعض المعايير عبر عنها بتغيير لقب سلطان إلى ملك أيضاً لتأكيد المركز الأسمى لمصطلح ملك والذي يتحقق في استخدام الحكام العظام للقوى

---

(٢١) عن العربية خديوي بناء على: (J.H. Kramers (EI1, s.v. «Khediw» أن اللقب الفارسي «خديو» ويعني تقريباً سيد Lord كان يمنح أحياناً للحكام المسلمين في العصور الوسطى، ولم يقدم الباشا أية أمثلة بالرغم من أنه مذكور في الإلمامة الشاملة للألقاب التي قدمها المؤرخ العثماني عالي في القرن السادس عشر «كنه الأخبار جـ٥، استانبول ب.ت. ص١٤ وما بعدها» وفي الامبراطورية العثمانية كان يستخدم كلقب تشريف للصدر الأعظم، واستخدمه محمد علي باشا بشكل غير رسمي إذ كان الجزء الخاص بالشئون الداخلية في دولته يسمى «ديوان الخديوي» ثم استخدمه خلفاؤه من بعده في مصر سنة ١٨٦٧. ومنح السلطان هذا اللقب بشكل رسمي وبناء على فرمان لإسماعيل باشا ثم احتفظ به خلفاؤه إلى سنة ١٩١٤ عندما نشبت الحرب بين بريطانيا وتركيا، وألغت بريطانيا السيادة العثمانية على مصر رسمياً وأعلنت الحماية البريطانية عليها وخلع آخر خديوي وهو عباس الثاني عن العرش وعين بدلاً منه حسين كامل بلقب سلطان مصر. وبناء على رواية ترد في المصادر التركية والغربية أن إسماعيل باشا كان قد طلب في الأصل اللقب القرآني لحاكم مصر أي «عزيز مصر» «القرآن ١٢/٣٠ و٥١» لكن السلطان عبد العزيز رفض لأنه يصطدم باسمه هو نفسه «ممدوح باشا: مرآت شئونات، أزمير ١٣٢٨ هـ ص٣٤ ـ ٣٥، E. Dicey, The Story of the Khedivate[London, 1902].p.60). وهناك سبب أكثر احتمالاً لرفض منح اللقب وهو الحقيقة القائلة بأن لقب عزيز مصر كان قد استخدم منذ عصور مبكرة في النصوص العثمانية عند ذكر سلاطين المماليك في مصر «على رأسها: فريدون بك: منشآت السلاطين. . طبعتان: استانبول ١٨٤٨ ـ ١٨٤٩ و١٨٥٨».

الأوروبية الاستعمارية له، وإضافة إلى اللقب ملك استخدم الحكام المسلمون صفة التشريف الأوروبية «صاحب الجلالة» وكانت تستخدم من قبل في شأن الله فحسب. وأول علامة على العودة إلى الأعراف الإسلامية الخالصة في الملكية والجلالة يمكن أن يشاهد في القرار الملكي السعودي الصادر في أكتوبر سنة ١٩٨٦ لإلغاء صفة الجلالة واتخاذ اللقب التقليدي «خادم الحرمين الشريفين»(٢٢).

والكلمة العربية المستخدمة في مجالنا هذا هي «ملك»(٢٣) ولم تكن على الدوام تحمل دلالات إيجابية، وهو يمثل في الحديث المروي آنفاً الخطوة الثالثة في تدهور الشرعية، والأخيرة قبل الجبروت الصريح، وليس مما يثير الدهشة أن يستدعي لقب ملك مثل هذا المعنى السلبي عند المسلمين الأول، فقد كان العرب القدماء مثل الإسرائيليين في إطارهم القبلي قليلي الثقة في الملوك والمؤسسة الملكية، وعندما لم يرض الإسرائيليون على إدارة ابن النبي صمويل جاءوا إليه وقالوا «اجعل لنا ملكاً يحكمنا مثل كل الشعوب» ولم يرض صمويل ويبدو أن الله نفسه شاركه عدم الرضا «وأبلغ صمويل كل كلمات الله للناس الذين طلبوا منه ملكاً» وحذرهم مما ينبغي أن يتوقعوه من الملك، حلقة من الضرائب المتصاعدة والتجنيد الإجباري والمصادرة والسخرة والعبودية «سوف تجأرون بالشكوى في ذلك اليوم من جراء ملككم الذي اخترتموه ولن يسمع الله قولكم آنذاك» ومع ذلك أصر الإسرائيليون على طلبهم وكان عليهم أن يتحملوا العاقبة التي لفت الأنبياء المتأخرون أنظارهم إليها (صمويل، اصحاح ٨ واصحاح ٩).

وكان العرب بالطبع معتادين على مؤسسة الحكم في الدول المحيطة، فأدت إلى أن اتخذها بعضهم أسلوباً، فقد كان هناك ملوك في دولة جنوب بلاد العرب وفي الولايات الحدودية في الشمال، لكنها كانت من نمط مختلف يعد ثانوياً وهامشياً في بلاد العرب، فقد كانت الممالك المستقرة في الجنوب تستخدم لغة مختلفة كما كانت جزءاً من حضارة

---

(٢٢) انظر: EI2,s.v. «Khadim al-Haramayn» (by B. Lewis).

(٢٣) عن هـذا اللقـب انـظر: B. Lewis, «Malik,» in Melanges Charles Pellat (in press), and Ami Ayalon, «Malik in Modern Middle Eastern Titulature,» Die Welt des Islams, n.s, xxiii-xxiv (1984),pp.306-19; Language and Change, pp.30ff. الباشا: ألقـاب ص٤٩٦ - ٥٠٦، فنون جـ٣ ص١١٣٩ - ١١٤٢، أحمد عبد السلام: دراسات ص٤١ وما بعدها، أبو حاتم: كتاب الزينة جـ٢ ص٩٩ - ١٠٢.

مختلفة، أما الولايات الحدودية في الشمال فبالرغم من أنها كانت عربية عرقياً، إلا أنها كانت متأثرة بعمق بالممارسة الامبراطورية عند الفرس والبيزنطيين وقدمت عناصر غريبة إلى حد ما أو على الأقل متغربة إلى العالم العربي. لكن حتى بين القبائل لم يكن اللقب الملكي معلوماً، وأقدم النقوش الموجودة في اللغة العربية نقش جنائزي مؤرخ بسنة ٣٢٨ م يؤبن «ملك كل العرب»[٢٤] أو يحيي ذكراه.

والتاريخ السابق للإسلام في بلاد العرب معروف قليلاً وممتزج بكل أنواع الأساطير والخرافات، لكن الذاكرة الجماعية احتفظت بذكر محاولة تأسيس إمارة هي كندة التي عاشت فترة قصيرة[٢٥] وظهرت في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس، لكن المملكة بادت، وظلت الفكرة العامة عند العرب مضادة لسلطة الملك سواء العرب الرحل أو العرب المستقرين، وحتى في مدينة ملتقى طرق وواحة مثل مكة فضل العرب أن يحكموا بزعماء بالتراضي أكثر من أن يحكموا بملوك.

وتنعكس الفكرة السلبية تجاه سلطة الملك بوجه عام في القرآن وفي الحديث. وتتكرر كلمة ملك كلقب إلهي ومن هنا فهو محاط بالقداسة، وعندما يقرن بمخلوق بشري فعادة ما يكون بمدلول لا يروق، ومن ثم ففي القرآن «جزء ١٢» في سورة يوسف تستخدم كلمة ملك دلالة على فرعون الذي لا يمكن اعتباره نموذجاً للحاكم الطيب أو العادل[٢٦]. وفي القرون الإسلامية الأولى كان من المعتاد أن تذكر الملوكية كنقيض

---

(٢٤) النص في: Repertoire chronologique de l'epigraphie arabe, vol. 1 (Cairo, 1931),no. 1,pp.1-2 حيث ذكرت نشريات أقدم.

(٢٥) انظر: Gunnar Olinder, The Kings of Kinda (Lund, 1927); Irfan Kawar(: Shahid), «Byzantium and Kinda,» Byzantinische Zeitschrift iii (1960),pp.57-73; idem, EI2,s.v. «Kinda.».

(٢٦) في موضع من القرآن «١٨/ ٧٨ - ٧٩» يتحدث عن الملك الذي كان يأخذ كل سفينة غصباً، وفي آخر «٢٧/ ٣٤» تقول ملكة سبأ في إشارة إلى سليمان «إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون» ومما هو جدير بالذكر أن سليمان وداود وكلاهما من الشخصيات الإيجابية جداً في القرآن بالرغم من أنهما صورا في فخامة ملكية إلا أنهما لم يلقبا عملياً بلقب الملك. والوحيد من الملوك الإسرائيليين القدماء الذي وصف بهذا الوصف في القرآن شخصية تشبه شخصية شاؤول «المترجم: المقصود طالوت» وفي موضع آخر «٥/٢٣» (المترجم: بل الآية ٢٠» يلوم يهود المدينة على جحودهم ويذكرهم بأفضال الله عليهم في الماضي (المترجم: الخطاب موجه من موسى عليه السلام لليهود عموماً) «وإذ قال موسى لقومه يا قوم أذكروا نعمة الله =

للخلافة، وبينما كانت الخلافة تمثل الحكومة الإسلامية في ظل شريعة الله استخدمت الملوكية للتعبير عن الحكم الاستبدادي الفردي المفتقر إلى تلك الأسس الدينية والشرعية والقداسة، ويحدثنا الطبري عن حديث جرى بين الخليفة عمر وأول مسلم فارسي أي سلمان «عن سلمان أن عمراً قال له: أملك أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة فبكى عمر»[٢٧].

وهناك تحديد مشابه قدمه المؤرخون العرب الذين كتبوا في العصر العباسي لكي يبينوا الفرق بين نظام بني أمية البائد وبين نظام أولئك الذين يعدون ورثته وخلفاءه. ويتحدث المؤرخون في المتون كما يتحدثون في الفهارس عن أن الخلافة كانت في البداية عند أربعة من الحكام في الإسلام، ثم تلتها الملوكية عند بني أمية، ثم عادت الخلافة بصعود العباسيين إلى الحكم. كان هناك أموي واحد هو عمر الثاني «بن عبد العزيز» «حكم من ٩٩ - ١٠١ هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠ م» كان يلقب بالخليفة في الكتب التاريخية التالية نظراً لورعه وتقواه. أما الباقون فقد صوروا - أو إن شئنا الدقة شوهوا - كملوك، وصورت فترات حكمهم كملك.

وقد شرحت هذه النقطة ببساطة في مستهل القرن التاسع «أواخر الثاني الهجري» على يد الجاحظ في رسالة دعائية تضع الحالة العباسية في مواجهة الحالة الأموية، ويقول أنه تحت حكم الأسرة الأموية أصبحت الإمامة كسروية فارسية والخلافة غصباً هرقلياً[٢٨] وليس مما يبعث على الدهشة أن يُعطى لقب الملك هذه الدلالة لأن المسلمين استخدموه دلالة على الحكام الكفار وذلك أن الامبراطور البيزنطي وملك النوبة وملوك أوروبا المختلفين عرفوا جميعاً باسم «ملوك الكفار» بل و«ملوك الكفر».

وفي العصور الإسلامية المبكرة استخدم لقب «ملك» في الأغلب الأعم للتقليل من

= عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وأتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين» وهنا أيضاً تبدو الإشارات إلى الملوك غير متعاطفة تماماً بالرغم من أنها ليست عدائية.

(٢٧) الطبري: جـ١ ص٢٧٤٥.

(٢٨) «ملكاً خسروياً وغصباً قيصرياً». عمرو بن بحر الجاحظ: رسائل بتحقيق حسن السندوبي. القاهرة ١٩٣٣ ص١١٧، الترجمة الفرنسية: Charles Pellat in Annales de l'Institut d'etudes Orientales, vol. 10[Algiers, 1952],p.314).

القدر وليس لتعظيمه. وهناك مع ذلك إشارات إلى موقف يظهر بعناد، أو بمعنى أصح يسترجع في الاستخدام الإسلامي. فشعراء البلاد والمداحون الرسميون الآخرون أثناء بحثهم عن ألقاب تشريف جديدة لتعظيم سادتهم أو من يستخدمونهم لجأوا أحياناً إلى لقب الملك. لكن هذا الأمر ظل نادراً وغير رسمي تماماً، وظل الأمر حتى منتصف القرن العاشر «الرابع الهجري» لكي نجد لقب ملك في الاستخدام الرسمي ظاهراً في الكتابات والعملات ومستخدماً من قبل الحكام في وصف أنفسهم.

وأهمية هذه العودة إلى نمط ملكي واضحة تماماً، ففي هذه الفترة كانت سلطة الخلافة المركزية للامبراطورية الإسلامية قد فقدت تحكمها المؤثر على الولايات والأقاليم والتي حكمها حكام بدأوا كحكام وراثيين وسرعان ما تحولوا إلى أسر حاكمة. يبين استخدام لقب ملك ادعاء مساواة مع الخلفاء أو فيما بعد مع السلاطين. وهو إلى جوار ذلك يخدم في تأكيد سلطة محلية تحت السلطة الواهية للحاكم الأعلى الامبراطوري هنا أو هناك، وفي هذا المجال يمكن بشكل حاد أن يكون مرادفاً للاستخدام الذي كان معاصراً له للقب ملك من قبل مختلف حكام أوروبا تحت السلطة الإسمية والسيادية للامبراطور الروماني المقدس.

وليس من الصعب أن نخمن سبب اختيار هذا اللقب من بين كل الممكنات المتاحة من المصادر اللغوية المعجمية للغة العربية وبخاصة أن من استخدموه هم السامانيون وخلفاؤهم والذين حكموا مناطق ذات ثقافة إيرانية كانت التقاليد الملكية لا يران القديمة لا تزال حية فيها إلى حد كبير، وكان نمط البلاط الإيراني ومراسمه بل وألقابه قد أثرت تواً في البلاط العباسي، وكان هذا التأثير هو الغالب والأقوى في عواصم الدول الجديدة التي كانت لا تزال تظهر في منطقة إيران بالفعل. وكان اللقب الفارسي القديم« شاه» لا يزال وثنياً وغريباً بحيث يستخدمه الحكام المسلمون لكن مرادفه العربي «ملك» أدى دوره، وكان استخدام لقب ملك في إحياء الألقاب الملكية الفارسية ومن بعدها التركية خطوة فحسب كما كان ظهور ألقاب فارسية قديمة مثل «الشاه» و«الشاهنشاه» جزءاً مؤكداً من الإحياء الثقافي الإيراني المتعمد. وهناك أيضاً ظهور مشكوك فيه لاستخدام السامانيين للقب الفارسي، وظهور مؤكد لاستخدامه عند البويهيين، ومنذ ذلك الوقت فما بعد نجد هذه الألقاب الفارسية تستخدم بشكل غير رسمي في المدائح والشعر، وبشكل أكثر رسمية في الألقاب التي استخدمها مختلف الحكام في المناطق التركية والإيرانية من

العالم الإسلامي[٢٩].

والصفويون هم أكثر هؤلاء الحكام شهرة، وقد أسسوا في أوائل القرن السادس عشر «العاشر الهجري» أسرة حاكمة جديدة من «الشاهات» حكموا دولة إيرانية موحدة واستمر هذا الخط من خلال عدة أسرات حاكمة مختلفة حتى قيام الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩. وبازاء شاه أو ملك جاء اللقب شاهنشاه أي ملك الملوك وبادشاه وهو يعني شيئاً شبيهاً بملك عظيم أو ملك رئيسي، واستخدم هذا اللقب كثيراً من قبل العثمانيين والحكام المغول «التيموريين» في الهند الإسلامية وعند بعض الأسرات الحاكمة في الأراضي ذات الثقافة الإيرانية والتركية[٣٠].

و«الخان» و«الخاقان»[٣١] من الألقاب التركية والمغولية يصادفنا أحياناً في العصور الإسلامية الأولى في آسيا الوسطى في أطراف العالم الإسلامي، لكنهما حققا أهمية جديدة بعد الغزو المغولي، فقد صار لقب «الخان» امتيازاً مقصوراً على سلالة

---

(٢٩) انظر: Wilferd Madelung, «The Assumption of the Title Shahanshah by the Buyids and «The Reign of the Daylam' (Dawlat al-Daylam),» Journal of Near Eastern Studies xxxiii (19969),pp.84-183; Bosworth, «Titulature of the Early Ghaznavids,» pp.214ff., R.P. Mottahedeh, «Some Attitudes towards Monarchy and Absolutism in the Eastern Islamic World of the Eleventh and Twelfth Centuries A.D.,» in Kraemer and Alon, Religion and Government,pp.86-91; al-Bāshā, Alqāb,pp.352-54. الباشا: ألقاب ص٣٥٢ - ٣٥٤.

(٣٠) عن استخدام هذا اللقب وتطوره من خلال التطبيق في الامبراطورية العثمانية انظر: Halil Inalcik, «Padişah,» in Islam Ansiklopedisi (IA),vol.9,pp.491-95. وهناك دراسة مبكرة في: Gibb and Bowen, Islamic Society and the West, vol. 1, part 1, pp.30-31; EI1, s.v. «Pādishāh» (by F. Babinger). وفي الهند حيث كانت صيغة بادشاه ذات علاقات سالفة كان حكام المسلمين يسمون بادشاه.

(٣١) عن الخان والخاقان انظر: Gerhard Doerfer, Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, vol. 3 (Wiesbaden, 1967),pp.141-79; H.H. Zarinezade, Fars dilinde Azerbaycan Sözleri (Baku, 1962), pp.289-92; al-Bāshā, Alqāb, pp.271-74; EI2,s.vv. «Khākān» and «Khān» (both by J.A. Boyle). وعن الاستخدام القديم للقب خان عند الترك انظر: Sir Gerard Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish (Oxford, 1972), p.630. وعن المفاهيم السياسية عند سكان السهوب انظر: Bahaeddin Ogel, Turklerde Devlet Anlayisi: 13 yuzyil sonlarina kadar (Ankara, 1982); P.B. Golden, «Imperial Ideology and the Sources of Political Unity amongst the Pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia,» Archivum Eurasiae =

جنكيزخان، وأولئك الذين كانوا أخلافاً بالدم للغازي العظيم كان مسموحاً لهم أن يضعوا اللقب بعد أسمائهم، وحتى «تيمورلنك» وهو أحد الفاتحين العظام لم يكن يجرؤ على تلقيب نفسه بالخان وكان اللقب الذي استخدمه هو «كوركان»وهي كلمة مغولية تعني زوج البنت، فأعلى لقب تشريف اتخذه وظهر على شاهد قبره في سمرقند أنه ربط نفسه برباط المصاهرة مع البيت الملكي الجنكيزي. لكن سرعان ما عانى لقب الخان نفسه الانحطاط واستخدمه السلاطين العثمانيون، ثم حكام من درجة أقل، وفي العصور الحديثة في إيران وفي شبه القارةّ الهندية أصبح لقباً يعلو «سيد» بقليل وربما يعني المحترم. (المترجم): في إيران يطلق على رؤساء العشائر ويجمع خوانين ويذكر بعد الاسم كما يذكر أيضاً كتشريف بعد أسماء أبناء الطبقات العليا، وفي باكستان يأتي بعد أسماء الوزراء وكبار الضباط وكبار المثقفين أيضاً).

ولم يكن الحكام المسلمون ـ كما رأينا ـ يتوجون قط أو يجلسون على عرش، وكان هناك مع ذلك بعض الاحتفالات بمقتضاها كان يحتفى بتنصيب الخليفة الجديد ثم السلطان فيما بعد وادخاله الإطار الشرعي. ومن الإجراءات البسيطة والمباشرة عند الخلفاء المبكرين تلك الطقوس الخاصة بالاستخلاف والتي تطورت فيما بعد في لغة معقدة ومشحونة بالرموز بشكل حاد بل وأحياناً بالجدل الكلامي، وكانت لغة الطقوس والاحتفالات بالطبع من وسائل الاتصال الرئيسية بل وينبغي أن نقول الصلة الوثيقة بين الحاكم ووزرائه ورعاياه، وكان هدفها التعبير بشكل رمزي وشعائري عن معتقدات إسلامية أساسية مختلفة ومبادىء تتصل بالحكم والسلطة وهدف الحكومة، وفي أوقات الصدام يمكن أن تؤدي الغرض الإضافي في إعلان الحقوق الرئيسية للحاكم أو الأسرة الحاكمة أو المذهب ودحض ادعاءات الخصم[٣٢].

وبينما تتنوع شعائر تقلد الحكم وطقوسه من عصر إلى آخر ومن مكان إلى آخر،

= Medii Aevi ii (1982), pp.37-97. وعن تفسير مقنع عن استخدام لقب خان عند السلاطين العثمانيين انـظر: Paul Wittek, «Notes sur la tughra ottomane,» Byzantion xviii (1948),pp.329-34, xx(1950), pp.279-82. وعـن Doerfer, Türkishe und mongolische Elemente, vol. 1,pp.475-77. كورجان انظر: Doerfer, Turkishe und mongolische Elemente, vol.1, PP. 475-77.

(٣٢) عن استخـدام المراسم انـظر: Inostranzev, Iranian Influence on Moslem Literature; Sourdel, «Cérémonial abbaside»; Canard, «Le cérémonial fatimite»; and Paul Sanders, «Cérémonial as Polemic: The Fatimid Celebration of Ghadir Khumm» (in press).

كان جزء منها عاماً، وكان يتم بـواسطة الفقهـاء والعلماء من نـاحية والقـادة السياسيين والعسكريين من ناحية أخرى كإجراء أساسي للشرعية، وبمقتضاه يكون الحاكم قد قبل واجبات الرئيس المسلم للدولة واستلم السلطة للتصرف في أمورها كما قبل الرعايا واجب الطاعة له. وهذا الإجراء يسمى في العربية «البيعة»(٣٣) والذي يترجم عادة كيمين العهد والميثاق. وفي وقت ما كان هذا العهد جزءاً عادياً من إجراءات الاستخلاف، لكن هذا هو ما لا تعنيه الكلمة وفي الأصل لم يكن يمين العهد يعتبر جزءاً أساسياً وضرورياً من البيعة والتي تفهم في الأصل على أنها اتفاق بين طرفين. ويبين هذا المصطلح المستخدم للدلالة على السلطة وتحققها وشرعيتها المفهوم الذي يؤكد عليه بوضوح. وهو مشتق من أصل لغوي بمعنى المقايضة ثم البيع والشراء مع المعنى المرتبط به وربما كان أصلياً ويعني المصافحة بالأيدي، وكان من المعتاد أن يقترن به عند العرب القدماء عند الأطراف المختلفة للرمز إلى الاتفاق أو عقد الصفقة. وفي القانون التجاري وفي الاستخدام هناك صيغة مختلفة قليلاً من نفس الكلمة وهي «البيع» وهي مصطلح عادي لكلمة Sale ثم أدت فيما بعد معنى عقد أو اتفاق بين طرفين، البائع والمشتري. وفي لغة الحكومة فيما يتصل بمصطلح البيعة يبين المصطلح اتفاقاً متعاقد عليه بين الحاكم والمحكوم بمقضاه يتعهد كل طرف بتعهدات أو شروط للآخر كما ينبغي فيما نسميه عهد وميثاق. وليست البيعة نفسها انتخاباً أو يمين ولاء لكنها مسبوقة بالانتخاب ومتبوعة بالولاء، فهناك طرف وهو الحاكم نفسه وهو لا يتغير، والطرف الآخر يوصف في كتب الشريعة بأنه المسلمون عموماً، لكن عند التنفيذ يتكون عادة من جماعة صغيرة من الناس كضباط البلاط والجيش والبيروقراطية وكما هو متوقع القيادة الدينية في مركز القوة.

وبالرغم من أن الاحتفالات أصبحت أكثر تعقيداً وأكثر تفصيلاً في ظل الخلفاء، فقد ظلت البيعة هي الرمز الرئيسي لتقلد السلطة، وفي ظل السلاطين ظلت البيعة جزءاً ضرورياً من الإجراءات، لكنها كانت أحياناً تتوارى في ظل رموز أخـرى ذات محتوى عسكري مباشر، وأشهرها الشعيرة الشهيرة «تقلد السيف عند السلطان العثماني الجديد وقت تنصيبه».

وسوف نناقش خاتمة التسلسل المذكور أي الجبابرة والغاصبين والطغاة والكفرة في

---

(٣٣) انظـــر: Tyan, Institutions, vol. 1,pp. 315-57, vol.2,pp.344-55; idem, EI2, s.v. «Bay'a»; Lambton, state and Government, PP. 18-19 and passim.

موضع آخر إذ أن تناول ألقاب السلطة ينبغي أن يحتوي على بعض ما أضيف في العصور الحديثة بالرغم من أنها قد تكون ذات جذور في الماضي البعيد، ويتمتع مصطلحان منها بأهمية شاملة في الواقع في العالم الإسلامي في أيامنا هذه. وأحدهما هو مصطلح «الرئيس» وهو ترجمة معتادة لكلمة President والثاني هو الزعيم Leader وهو المصطلح الذي تطور في أوروبا في الربع الثاني من القرن العشرين.

والرئيس «حرفياً Head أو Cheif»[٣٤] ترجع إلى ما قبل الإسلام وتعد من المصطلحات التي تعبر عن شيخ القبيلة بالرغم من أنه كان أقل شيوعاً من مصطلحات أخرى كالسيد والشيخ، ويبدو أنه كان يستخدم في الفترة الإسلامية المبكرة بشكل أقل لكن يبدو أيضاً أنه استخدم في عصر الخلافة كلقب منح لرؤساء الخدمات والأقسام الإدارية أو الجماعات غير المسلمة[٣٥]. كما استخدم حيناً كلقب شخصي ممنوح من الحاكم لأحد شاغلي المناصب الرفيعة، وفي القرن العاشر «الرابع الهجري» يستخدم الفيلسوف الفارابي في معرض نقاشه تنظيم المدينة «أو الـ Polis» مصطلح الرئيس مطلقاً إياه على الحاكم.

وفي الفترة السلجوقية وما بعدها، اكتسب مصطلح الرئيس دلالة مختلفة، وفي هذا النظام العسكري الخالص أصبح الرئيس نوعاً من ضباط الأمور المدنية في مدينة تحت الحكم العسكري أو الاحتلال، إذ ينبغي أن يكون ضابطاً معيناً من الحاكم العسكري أو

(٣٤) عن رئيس في العصور الوسطى انظر: E. Ashtor, «L'administration urbaine en Syrie médiévale,» Rivista degli Studi Orientali 31 (1956), PP.92-111; Claude Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge», Arabica v(1958), PP. 236-50, vi (1959), PP. 8-9, 11ff,. 253; al-Bāshā, Alqāb, PP. 308-9; Nikita Elisseeff, Nūr al-Din: Un grand prince musulman de Syrie au temps de Croisades (511-569 H/1118-1174) (Damascus, 1967), PP. 830-32; Roy P. Mottahedeh, Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society (Princeton, 1980), PP. 129-35.

(٣٥) من الملاحظ أن اللقب اليهودي في الآرامية, Rēsh Galūtā هو لقب ومنصب يرجع إلى إيران قبل الإسلام. لقائمة مصادر نقدية انظر: Mark R. Cohen, «The Jews under Islam: From the Rise of Islam to Sabbetai Zevi,» in Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies (New York, 1976), especially PP. 183ff.

وعن رئيس اليهود في مصر انظر المؤلف السابق: Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126 (Princeton, 1980).

في خدمته. وفي الامبراطورية العثمانية[٣٦] كان المصطلح رئيس «في التركية ريس» بعد الاسم لقباً لأمير البحر وفي الاستخدام الحديث بداية من القرن التاسع عشر أصبح يعني رئيس الجمهورية. وفي البداية استخدمه رؤساء الجمهوريات الأوروبية والأمريكية، إذ لم يكن هناك سواهم، ثم استخدمه رؤساء الجمهوريات في العالم الإسلامي عندما أسست، وهو الآن أكثر ألقاب السلطة استخداماً في العالم الإسلامي إذ حل غالباً محل كل المصطلحات التي ذكرناها وناقشناها، ومن المفروض أن يعبر هذا اللقب عن دائرة واسعة من مختلف الدلالات والمعاني. والزعيم[٣٧] في الاستخدام العام في العربية الحديثة مصطلح يدل على قائد سياسي جماهيري يرادف الدوتشي والفوهرر والـ Vozhd والـ Caudillo ومن إليهم بكل دائرة الدلالات المختلفة المتضمنة في تلك القائمة، ومن المهم أن أقدم استخدام للقب في اللغة العربية الكلاسية يشير أنه لم يكن يعني مجاملة أو وداً، فالمصطلح يوحي بالزعم والتظاهر، واستخدم عادة للدلالة على القادة غير المرضي عنهم، ومن هنا فعلى سبيل المثال فإن شيخ الحشاشين وشيخ الجبل الشهير كان يشار إليه غالباً من قبل مؤرخي السنة المعاصرين بلقب زعيم الإسماعيلية[٣٨]. والإمام الزيدي في اليمن الذي تجرأ على تسمية نفسه بأمير المؤمنين خوطب في ديوان الإنشاء المملوكي في مصر بلقب «زعيم المؤمنين»[٣٩] وهذا يعني «أنه يظن نفسه هكذا لكننا نعلم أفضل»، وكان حاكم الموحدين في المغرب يُسمى زعيم الموحدين بنفس المعنى كما هو واضح[٤٠]. وهناك مثال آخر مدون في صيغة من الكلمات استخدمها وزير الخليفة في التصديق على تعيين الحاخام رئيساً للطائفة اليهودية« سنة ١٢٤٧م/ ٦٤٥ هـ» في بغداد قائلاً له «أنا أوليك زعيماً على أهل ملتك وعلى أهل دينك المنسوخ الذي نسخته الشريعة

---

(٣٦) حافظ العثمانيون على الممارسة الإسلامية الكلاسية في تسمية رؤساء الإدارات أو الخدمات بالمصطلح العربي رئيس أو بمرادفها الفارسي «سر» أو التركي «باش» وأكثرها شهرة في العالم رئيس الكتاب المعروف باسم رئيس أفندي وهو المكلف من مكتب الصدر الأعظم بالعلاقات مع الدول الخارجية ضمن مهامه الأخرى.

(٣٧) عن زعيم انظر: Lewis, Islam in History, PP. 287-88 الباشا: ألقاب ص ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣٨) أبو شامة: تراجم رجال القرنين السادس والسابع. تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٤٧، ص ٨١، كمال الدين بن العديم سيرة رشيد الدين سنان تحقيق ب. لويس في: Arabica Xiii (1966), P.266 .

(٣٩) القلقشندي: صبح الأعشى، جـ٢، ص ٥١.

(٤٠) المصدر السابق.

المحمدية»[٤١]. حتى في العربية الحديثة ينبعث المعنى السلبي في اسم المفعول «مزعوم» الذي يعني «So called أو Soi disant» وفي معجم عربي أسباني منشور في غرناطة سنة ١٥٠٥ لبدرو الألسالي ترجمت زعيم إلى Hablador de soberbias, Vanaglorioso وهي تعني المتبجح والمزهو والمختال[٤٢].

ومع ذلك لم يكن استخدام المصطلح مقصوراً على معناه السلبي، ففي السلطنة المملوكية على سبيل المثال كانت هناك رتبة عسكرية تسمى الزعيم وعادة ما تتبعها كلمة الجيوش أو الجنود، وكان هناك أيضاً «زعيم الدولة» وفيما يبدو كان المقصود بهذا اللقب التشريف لرتبة عسكرية عليا لا الإزدراء بها[٤٣] ويبدو أنه اكتسب المعنى المعاصر أي القائد في القرن التاسع عشر أحياناً، وأقدم مثال معروف لدى استخدامه الوطني للزعيم المصري القومي مصطفى كامل والذي كان يسمى «الزعيم الأمين»، وقد بعث اللقب على يد الزعيم قاسم في العراق والذي كان يسمى أيضاً «الزعيم الأوحد» ولا شك أن الصفات قد أضيفت بقصد تصحيح ما يكون قد تبقى من إيحاءات سلبية للقب الزعيم في ذلك الوقت. وفي سوريا الحديثة يستخدم اللقب زعيم أيضاً كرتبة عسكرية، وفي لبنان يدل على زعامة محلية.

هكذا كان الحكام والملوك والقادة، لكن من كانوا يحكمون؟ ومن كانوا يقودون؟ وعلى من كانوا يزاولون الحكم؟ وعند تناول مجموع السكان الذين يحكمهم الحكام

---

(٤١) ابن الفوطي: الحوادث الجامعة، تحقيق مصطفى جواد، بغداد ١٣٥١هـ، ص٢١٨، Walter J. Fischel, Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam (London, 1937),p.1312.
يترجم زعيم ببساطة إلى Leader ومن ثم يفقد نقطة استخدام زعيم في الموضع المعتاد لها وهو رئيس.

(٤٢) Pedro de Alcala, Vocabulista aravigo en letra castellana (Granada, 1505). The anonymous Vocabulista in Arabico, ed . C. Schiaparelli(Florence, 1871), p.112. يترجم زعيم إلى «Baro».

(٤٣) لنماذج للاستخدام المملوكي انظر: الباشا: ألقاب ص٣١٠ - ٣١١ وإليه يمكن إضافة RCEA,vol.3,pp.53-55 والقلقشندي: صبح الأعشى، مجلد ٦ صفحات ١٥ و٥١ و٧٦ و١١٠ - ١٣١. وفي مصر العثمانية كان اللقب يستخدم لرئيس الشرطة في مدينة (Stanford J. Shaw, Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution [Cambridge, 1964], p.92,n.86]. وفي الامبراطورية العثمانية كان لقب زعيم يدل على مالك الزعامة «زعامت» وهي نوع من هبة شبه إقطاعية يتراوح دخلها بين عشرين ألف ومائة الف من واحد على مائة وعشرين من القرش «عملة عثمانية قديمة»، ولكي تتعقد الأمور استخدم زعيم في بعض الأحيان بمعنى الضامن أو الكفيل «على سبيل المثال: القرآن ١٢/٧٢/٦٨/٤٠».

والسلاطين المسلمون هناك ثلاثة مصطلحات غالبة وشائعة: الرعية والتبعة والمواطن[٤٤] ومنذ أقدم العصور حتى نفوذ المفاهيم السياسية والقانونية الأوروبية كان مصطلح «رعية»[٤٥] هو المصطلح السائد للدلالة على من هم تحت حكم الحاكم دون أية تفرقة محددة، وفي الاستخدام الإداري الدارج تسرب اللفظ إلى المعجم الانجليزي في صيغتين «راية Rayah» عبر الرحالة الغربيين في الامبراطورية العثمانية و«ريوت Ryot» عن طريق الإدارة البريطانية في الهند وتبدي المادة في: Oxford English Dictionary تنوعاً ممتعاً، وطبقاً لهذا المصدر استخدمت ريوت لأول مرة في الانجليزية سنة ١٦٢٥. وفي الأردية وإن كان أساساً من أصل عربي تعني «فلاحاً هندياً، مزارعاً أو مستأجراً لأرض زراعية» (المترجم: الاستخدام الفارسي المعاصر رعيت هو المزارع وهو العامل في أي عمل دون أن يكون صاحبه). أما «رايه Rayah» طبقاً لنفس المصدر فقد دخلت في عهد متأخر وصودفت لأول مرة سنة ١٨١٣ وفسرت بـ «رعية غير مسلمة للسلطان في تركيا، فرد يدفع ضريبة الرأس الجزية» وكلا التحديدين خاطىء تماماً، وكلاهما لا يعكس الاستخدام الإسلامي الحقيقي للمصطلح ذلك أن الرعية تعني في الاستخدام العربي الكلاسيكي «السكان في مجموعهم» في مقابل الحاكم، ولقد عبرت الاستعارة

(٤٤) هناك مصطلحات أخرى تستخدم أيضاً إذ يتحدث الفارابي عن المرؤوس في مقابل الرئيس، لكن هذا المصطلح لا يستخدم للفرد إلا نادراً خارج الأدب الفلسفي. و«أهل» هو المصطلح الشائع للشعب أو السكان المحليين والأصهار «للمقارنة مع الشبيه العبري Ohel بمعنى الخيمة» كما يعني أعضاء أو اتباع جماعة سواء كانت دينية أو عرقية أو محلية أو مهنية أو ما إلى ذلك. ومصطلح «سوقه» مصطلح ازدرائي وينبغي أن يترجم إلى mob أو rabble. ومن المحتمل جداً أن يكون اشتقاقه غير وارد من السوق كما هو مشهور، بل الأرجح أنه من «أن يسوق» قطعان أو سجناء أو ما إلى ذلك.

(٤٥) يستخدمه ابن المقفع بشكل شائع «على سبيل المثال الأدب الكبير: بيروت سنة ١٩٦٥ صفحات ٢٢ و٣١ و٣٨ رسائل البلغاء صفحات ٤٦ و٥٢ و٥٦. ولا ترد رعية في القرآن وظهورها في الأحاديث قليل وغامض. وبالنسبة للاستخدام العثماني انظر: Molino,pp. 440, 473 «vassallo,» «Suddito»); Meninski, pp. 2330-31 («subditi,» «Coloni», «Unterthanen,» «contadini,» «paysans»); and Clodius, p.856 («Unterthan»). ويصبح فيما بعد مصطلحاً قاسياً للتعبير عن أشخاص خارج الدائرة الإسلامية وداخلها أيضاً ومن هناك فإن سفير المغرب في أسبانيا يلاحظ فيما يمكن أن يسمى أول تقرير عربي عن الثورة الأمريكية أن «أهل امريكا كانوا رعايا الانجليز» «محمد بن عثمان المكناسي: الأكسير في فكاك الأسير، تحقيق محمد الفاسي، الرباط ١٩٦٥، ص٩٧» وعن الاستخدام الحديث انظر: Ami Ayalon, Language and Change, pp. 44ff., 52-53, 73-74.

الباستورالية «الريفية» للحكومة السائدة في الإسلام واليهودية والمسيحيـة، والتي تعتبر الحاكم راعياً والشعب كقطيع يرعاه ويحميه. وفي منتصف القرن الثامن «الثاني الهجري» كان المصطلح قد استخدم بشكل عام أحياناً بتقدم بحيث يعبر عن التصور الذي يؤديه. وهناك مثال ملحوظ في مقدمة كتاب الخراج الذي كتبه قاضي القضاة أبو يوسف وقدمه للخليفـة هرون الـرشيد «حكم من ١٧٠ ـ ١٩٣ هـ/ ٧٨٦ ـ ٨٠٩ م»[٤٦] ففيـه تركيـز أخلاقي على واجبات الخليفة كراعي بالنسبة لقطيعه. ويتردد مصطلح الرعية في الكتابات الديوانية وفي الأدب كما يتردد في الكتابات الدينية والشرعية بنفس المعنى. وقد صورت المقابلة المعتادة بين الحاكم والرعية كالعلاقة بين الراعي وقطيعه أي أنه مسئول أمام الله عن رعيته.

وفي الاستخدام العثماني، وفي أوائل الوثائق الأرشيفية المفصلة عنه، هناك تغير ملحوظ في دلالة مصطلح الرعية «بالتركية رعيت والجمع رعايا» وكما يوجد في المواعظ والخـطب من مختلف الأنواع يـظهر أيضـاً في عدد لا حصـر له من الـوثائق الأميـرية والإدارية، ويعد مصطلحاً عملياً إلى جوار أنه يعني شيئاً محدداً، فهو عـادة لا يقابـل شخص الأمير كما كـان الأمر في العصـور المبكرة لكنـه يقابـل الجهاز الحكـومي في المؤسسة الحاكمة«الملاك» بأجمعه، وهذا الجهاز يعبر عنه عادة بمصطلح «ميري» وهو المصطلح العثماني الشائع الذي يطلق على الدولة والحكومة والإدارة، وغالباً ما يسمى الأخير أي الملاك «مجموع الموظفين والمستخدمين» بالعسكري[٤٧] وهو مصطلح يمتد

---

(٤٦) أبو يوسف: كتاب الخراج. ص٣ ـ ١٧ الترجمة الانجليزية في: Lewis, Islam, vol.1,pp.151-70.

(٤٧) في الاستخـدام العثماني يبـدو أنـه يـدل على وضـع وليس على عمـل. ويحتـوي على العسكـر المتقـاعدين أو الـذين لا يعملون وأزواجهم وأطفالهم والعبيـد المعتقين من السلطان ومن العسكر بالإضافة إلى عائلات شاغلي المناصب الدينية العامـة الموجـودين في كنف السلطان كما يتضمن الـرقيق والعسكر المنخـرطين في الجنديـة أو الجنود شبـه الإقـطاعيين وعـزز فيمـا بعـد من قبـل الأرستقراطية العسكرية المكتسبة حديثاً في المناطق الأوروبية، وكل أولئـك الذين لا ينتمـون إلى هذه الجماعة أي أفراد السكان سواء من المسلمين أو من غير المسلمين كانوا يعرفون في مجموعهم باسم الرعية. وأحياناً كان هذا المصطلح يتسع ليشمل كل أفراد السكان سواء في المدن أو القرى، وأحياناً بتواتر متزايد ينحصر اطلاقه على الفلاحين، ومن ثم فحين يتحـدث مؤلف عثماني أواخـر القرن السادس عشر عن أن «أهل الحراثة والزراعة الذين يسمون في عصرنا الرعية» «حسن كافي: أصـول الحكم في نظام العـالم. تحقيق ن.ر. الحمود» عمـان ١٩٨٦، ص٢٠. ويضـع كـافي الفلاحين في المرتبة الثالثة من بين طبقات المجتمع الأربعة ومن بعد الحكام والعسكر في البداية =

إلى ما وراء معناه الأصلي أي الجندية إلى الدلالة على أي عضو من الطبقة الحاكمة العسكرية.

وهناك طائفة أخرى غير مدرجة في الاستخدام العثماني للرعية هي الطبقات البيروقراطية والدينية القلمية «أرباب القلم»[٤٨] والعلمية «أرباب العلم الديني» في المصطلح العثماني التقليدي، مع العسكري يشكل هؤلاء المؤسسات العسكرية والدينية

= ثم العلماء والدارسون، ومن بعدهم يأتي في المرتبة الرابعة التجار والحرفيون، ويختلف هذا بوضوح عن التقسيم الفارسي القديم الذي يضع المعلمين في البداية ثم الجند ثم التجار ومن بعدهم الفلاحين في النهاية. انظر على سبيل المثال دراسات جلال الدين الدواني ونصير الدين الطوسي واسعة الانتشار وكلتاهما ميسرة في ترجمة انجليزية W.F. Thompson, Practical Philosophy of the Muhammadan People (London, 1839), p.388; G.M. Wickens, The Nasirean Ethics (London, 1964), p.230›. وفي هذا المجال كما في غيره من المجالات يبدي الكتاب العثمانيون اهتماماً أكثر حدة بالحقائق السياسية أكثر مما فعل أسلافهم.

ولم يكن العسكر العثمانيون ـ نظرياً ـ يمثلون أرستقراطية عسكرية ذات امتيازات، لم يكن لهم أية استثناءات أو حقوق متوارثة في منصب أو وضع أو هبة، كل امتيازاتهم كانت من ذلك الصنف الذي يستطيع السلطان منحه وسحبه، مع أن الحقيقة أن السلطان كان يمنح في العادة كل هذه الهبات والمناصب لأعضاء من طبقة العسكر كان من المظنون أنهم يتمتعون بها حتى ولو كانوا قد حرموا من أية هبة أو منصب، وقد اعتبر هذا إلى حد بعيد مناقضاً للقوانين الأساسية في الامبراطورية العثمانية في تعيين رجال من أصل قروي «باستثناء جيش الأطفال المشهور بالطبع» في مناصب عسكرية. وتناقش المذكرات العثمانية في القرن السابع عشر أسباب تدهور القوة العثمانية وترى أن من بينها انتهاك السلاطين لهذه القاعدة، فمن الممكن لعسكري أن ينزل ليصبح من طبقة الرعية ومن الممكن لرعية أدى خدمة عظيمة أن يرفع ليصبح عسكرياً، وكلاهما كان أمراً غير معتاد في العصور الأولى، وفي بواكير القرن السادس عشر وجد السلطان سليمان القانوني أنه من الضروري أن يصدر فرماناً بتثبيت أصحاب الإقطاعات العسكرية الذين كانوا من أصول ريفية على متملكاتهم ويحميهم من عدم تملكهم للأراضي التي توجد عليها أصولهم القروية. وفي زمن الاضمحلال أصبحت الازدواجية في الطبقة العسكرية باقتحام الفلاحين وأهل الحضر شكوى عامة، وحوالى القرن الثامن عشر انتشر «الوضع» العسكري بشكل واسع بحيث لم يعد يعني أي معنى حقيقي.

(٤٨) هناك تصنيف استخدمه كتاب السياسة المسلمون في العصر الوسيط يقسم أصحاب النفوذ وعمال السلطة إلى مجموعتين: رجال السيف، ورجال القلم «قلم من اليونانية Kalamos بمعنى بوص ثم قلم من البوص ثم قلم» وتضم الطبقية الأخيرة في البداية العمال المدنيين الكتابيين والدينيين، وفي العصور العثمانية انقسمت إلى طبقتين بحيث تعرف الطبقة الأخيرة بالعلمية وبالأخص العلم الديني الذي عند العالم وجمعه علماء.

والبيروقراطية التي تصون الدولة العثمانية. وبينما ظل مصطلح الرعية يستخدم أحياناً للدلالة على كل من هم تحت حكم السلطان ظل أكثر استخداماته انتشاراً ودقة هو الذي يدل على كل عناصر الشعب التي لا تنتسب إلى أية فئة من الفئات المتميزة، وفي هذا المعنى يضم كل سكان المدن وسكان القرى والمسلمين وغير المسلمين ولم يكن يضم الرقيق الذين كانوا في مجموعهم أملاكاً منقولة ولا ينسبون حتى إلى هذا العنصر من عناصر المجتمع.

والزوار الأوروبيون الأوائل الذين زاروا الامبراطورية العثمانية، وساحوا أساساً في الولايات الأوروبية واحتكوا أساساً بسكان المدن المسيحيين وسكان القرى الذين شكلوا أغلبية السكان في تلك المناطق ساهموا في ظهور الرأي الشائع والخاطىء أن «رعية» كانت مصطلحاً عثمانياً للسكان غير المسلمين في الدولة وظل هذا الفهم نمطياً في معظم الكتب الأوروبية التي كتبت عن الامبراطورية العثمانية، وفي القرن التاسع عشر بدأ يؤثر حتى في استخدام العثمانيين المتأثرين بأوروبا أنفسهم.

لكن مصطلحاً آخر في هذه الفترة أصبح شائعاً في الدولة العثمانية والدول المسلمة الأخرى من أجل تحديد أولئك الذين يخضعون لحكم الحاكم، هذا المصطلح هو المصطلح العثماني «تبعه Tebaa» من العربية تبعة وبالطبع مع مرادفاته في اللغات الأخرى. والكلمة مشتقة من «تابع»[٤٩] وهو اسم فاعل من «الاتباع»، وفي اللغة العثمانية الكلاسية كان يعد المصطلح الرسمي الذي يشير إلى الخضوع والتبعية، ويمكن أن

(٤٩) يعود أول استخدام لمصطلح «تابع» كمصطلح عملي إلى العصور الإسلامية الأولى حيث استخدم دلالة على الجيل الثاني من صحابة الرسول، فالصحابي كان يطلق على من عرف رسول الله شخصياً. أما التابع فهو الذي عرف واحداً من الصحابة شخصياً. انظر Miklos Muranyi, Die Prophetengenossen in der fruhislamischen Geschichte (Bonn, 1973),pp.29-32. وتستخدم التابع أيضاً في معنى عام من التبعية بمعناها الحرفي وتطلق على الحواري والمريد. وفي الأدب الجغرافي هناك صيغة جمع منها «التوابع» وتعني المناطق التي تتبع مدينة أو منطقة، أما الاستخدام العملي الإداري فيرجع إلى العصور الوسيطة المتأخرة ووثق بإسهاب في العصور العثمانية الأولى. ويبدو أن استخدامه في سياق الجنسية والمواطنة يرجع إلى القرن التاسع عشر، انظر Ami Ayalon, Language and Change,p.141n.4. ويسبق المؤرخ المصري الجبرتي الذي كتب تقرير معاصرا عن الاحتلال الفرنسي لوطنه الأسماء الفرنسية أحياناً بكلمة ستويان citoyen ومن الواضح أنه اعتبرها لقباً.

يستخدم سواء بالنسبة للأفراد أو الأماكن والمراكز ومن ثم فالقرية تابعة للمدينة الرئيسية في المنطقة والمدينة الرئيسية في المنطقة تابعة لعاصمة المنطقة، واستخدمت نفس هذه الكلمة من أجل بيان علاقة الحكام أو الولاة أو المديرين على اختلاف وحداتهم مع الأعلى منصباً. وفي خلال القرن التاسع عشر انضمت الامبراطورية العثمانية إلى «جوقة أوروبا» وأصبحت أكثر وأكثر متورطة في المؤتمرات الديبلوماسية والمؤتمرات الأخرى التي حكمت العلاقات بين القوى الأوروبية، اكتسب مصطلح «تبعه» استخداماً جديداً وأصبح المرادف العثماني للفظ الانجليزي Subject وفي كلمات أخرى دل على ما يطلق عليه اليوم «جنسية» أو «مواطنة»، فالتبعة العثمانية هم الذين يدينون بالولاء للسلطان العثماني كحاكم لهم وللامبراطورية العثمانية كموطن لهم في مصطلح غريب جديد استخدم للمرة الأولى آنذاك بمدلول سياسي. وعندما بدأ السفر إلى الخارج عند العثمانيين ـ كما حدث خلال القرن التاسع عشر بشكل متكرر ـ استطاعوا حمل جوازات سفر تشير إلى وضعهم كعثمانيين. كانت الامبراطورية العثمانية ملكية، وكان العثماني كالبريطاني والألماني رعية ولم يكن مواطناً كالفرنسي أو الامريكي.

وفي الواقع فإن المصطلح «مواطن» مع دلالته على حق المشاركة في تشكيل الحكومة وادارتها، وبأصوله التي تمتد من الثورتين الفرنسية والأمريكية إلى الدول المدن في اليونان القديمة، كان خارج التجربة السياسية الإسلامية تماماً ومن ثم غير معلوم في لغة السياسة الإسلامية وعندما ترجمت الكتابات السياسية اليونانية القديمة إلى اللغة العربية في بواكير العصور الوسطى وأدت دورها كقواعد لأدبيات سياسية جديدة وأصيلة في العربية، كان هناك مرادف للمدينة City لكن لم يكن هناك مرادف للمواطن Citizen وترجمت الكلمة اليونانية Polis إلى مدينة لكن اليونانية Polits لم تجد مرادفاً حقيقياً، أما كلمة «مدني» التي ترجمت بها عادة فتعني شيئاً أكبر قريباً من «رجل دولة»[٥٠] ولم يحدث قبل الاستخدام العام للأفكار الغربية حول الجنسية والمواطنة في العالم الإسلامي أن دعت الحاجة إلى المصطلح وهو الآن يستخدم بشكل عام في أغلب الدول الإسلامية.

وكان الاختيار من المصادر المعجمية الغنية للغة العربية في غاية الأهمية.

---

(٥٠) انظر على سبيل المثال: الفارابي: فصول المدني مواضع متفرقة، وفي الفارسية والتركية تعني مدني الساكن في المدينة، ومن هنا وربما بالمحاكاة اللغوية اكتسبت معنى حضري في الفارسية ومتحضر في التركية.

فالمصطلح العربي هو «مواطن» وهو مرادف لـ «هم وطن» الفارسية وفي التركية «وطنداش» وكلها من الأصل العربي وطن (المترجم: هناك مصطلح آخر شاع أخيراً في الفارسية هو شهروند من شهر أي مدينة) ويعني الأصل العربي[٥١] في الاستخدام القديم موضع ميلاد المرء أو مسكنه، وفي خلال القرن التاسع عشر أصبح مرادفاً للفظ الفرنسي Patrie بكل دلالاته الوطنية. والمعنى الحرفي لكلمة مواطن وما يرادفها هو «مَنْ هو من نفس البلد» أو «الرفيق في الوطن» وهو يتضمن الوطنية والقومية لكنه لا يتضمن الحرية.

وقد وصف الإسلام غالباً بأنه دين مساواة، وهذا حقيقي بالمعنى الواسع العام، ولقد كان العالم الذي ظهر فيه الإسلام في القرن السابع بعيداً جداً عن المساواة، فإلى الشرق كان هناك النظام المشكل بالتفصيل من طبقات مغلقة وصارمة في إيران ما قبل الإسلام، وفيما وراءه كان هناك نظام طبقي أكثر صرامة في الهند الهندوكية. وإلى الغرب كان هناك النظام الوراثي، نظام الأرستقراطية ذات الامتيازات والذي ورثته المسيحية من العالم اليوناني الروماني والقبائل الجرمانية، وبالرغم من أن حدته قد خففت قليلاً بالقيم والتعاليم المسيحية إلا أنها لم تقم بالغائه كلية، وأصبح مصدقاً عليه بشكل ديني وأكثر توسعاً بأشكال عديدة.

ولم يعترف الإسلام أساساً لا بالطبقية المغلقة ولا بالأرستقراطية، وبقدر ما تعنيه الطبقية المغلقة، كان تحريم الإسلام لها فطرياً وواقعياً، لكن رفض الأرستقراطية كان أمراً أكثر صعوبة. ففي العالم الإسلامي كما في أي مجتمع بشري آخر، يجد الرجال الناجحون السبل والوسائل لنقل نفوذهم وثرواتهم وامتيازاتهم إلى أولادهم، وكان هناك الميل الخفي إلى تشكيل الجماعات التي تتوارث الامتيازات. وفي ظل الإسلام حدث هذا بالرغم من أنه لم يكن جزءاً من الأيديولوجية السائدة لكنه تلقى اعترافاً محدداً من القانون «الشريعة» ثم زادت الأحوال السائدة من انعدام الأمن حالة الجماعات صاحبة الامتيازات، ولم تكن الأرستقراطية الإسلامية ثابتة أو مستقرة، بل كانت قصيرة الأعمار، وكثير منها قُضي عليه وحدث له نوع من الإحلال نتيجة موجات متتالية من الغزو، وكل موجة تخلق طبقة حاكمة غازية جديدة وقصيرة العمر. ولا شيء هناك في الشريعة الإسلامية ـ وإن وجد بشكل لا يكاد يذكر في الممارسة ـ مما يوازي طبقة النبلاء وطبقة

(٥١) عن استخدام وطن انظر ما سبق ص٤٠ ـ ٤١، وهوامش الفصل الثاني من هذا الكتاب الهامش ٣٠. وعن مواطن انظر: Ami Ayalon, Language and Change, pp.44,52-53, 131.

العامة في روما القديمة أو النبلاء والأقنان في أوروبا عصر الإقطاع وطبقة النبلاء والبارونات التي ظهرت غالباً في كل الأقطار المسيحية. ومن البداية وحتى أيامنا هذه لا توجد هناك ألقاب متوارثة ـ إلا فيما يتعلق بالملكية وفي نطاق محلي، وحتى في هذا المجال نجدها قائمة على كورتوازية وليس على قانون أو شرع.

لكن إذا كان الاستخدام الإسلامي يمنع الامتيازات إلا أنه يعترف ـ بل وفي بعض الأحيان ينظم عدم المساواة. وهناك بوجه خاص ثلاثة أنواع من التفرقة تم النص عليها ونظمتها الشريعة وتطورت خلال قرون من الاستخدام: الأوضاع غير المتساوية بين السيد والعبد، وبين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغير المسلم. وهذه بالطبع ثلاثة أنواع مختلفة من التصنيف ينبغي أن تتداخل وتتشابك، واختلفت التأثيرات العملية للانتساب إلى واحد أو آخر من هذه التقسيمات من عصر إلى عصر ومن مكان إلى آخر، وأساساً اقتصرت المساواة في الأوضاع وبالتالي الحق في الاشتراك المناسب في ممارسة السلطة بالأحرار الذكور المسلمين، بينما استبعد الذين كانوا يفتقرون إلى صفة من هذه الصفات أي العبيد والنساء والكفار.

وقد تغير الإطار الذي كان يطبق عليه هذا الاستثناء في الحقيقة بشكل هائل. والذي طبق على الأقل بشكل فعال هو لعنة ممارسة العبيد للسلطة، ومن القرن التاسع «الثالث» فما بعد ظهر العبيد بأعداد متزايدة في جهاز الحكومة، وذلك لأن الحكام بدأوا في الاعتماد على الجنود العبيد أكثر من اعتمادهم على الجنود الأحرار وذلك ضماناً لإطاعة الأوامر. وفي بعض الأوقات كان الجهاز العسكري والحكومي محكوماً بقادة من العبيد وقواد يقودون جيوشاً من العبيد، وهذا مكن في النهاية من ظهور حالتين في مصر والهند من الأسر الحاكمة من المماليك ذات التوالي والتعاقب عن طريق الافتداء والانعتاق بدلاً من التبني. وطورت اللغات الإسلامية معجماً غنياً من اللغات التي تعبر عن الرقيق تدل على كل دائرة جماعة الرقيق الهائلة من الكادحين الأدنياء في الحقول والمناجم والمطابخ إلى عبيد السلطان الذين يقودون الجيوش ويحكمون الولايات ويسيطرون على الإدارة المركزية. والذي يستخدم في شأن هذه الطائفة الأخيرة هو المصطلح العربي مملوك والتركي «قول Kul»(٥٢) وبالرغم من أنهما عملياً يعنيان العبد إلا

---

(٥٢) عن هيكل الرق ومعجمه انظر: EI2, s.vv. «Abd» (by R. Brunschvig), «Ghulam» (by D. Sourdel, C.E. Bosworth, P. Hardy, and Halil Inalcik), «Kul» (by C.E. Bosworth), «Mamluk» (by D. Ayalon), etc.

أنهما يحملان عملياً مدلولاً لا يعني العبودية أو الرق بل القوة والنفوذ.

والمصطلح الإسلامي الذي يعبر عن الحر[٥٣] يدل حتى القرن الثاني عشر على مغزى شرعي بادىء ذي بدء واجتماعي في بعض الأحيان ويعني الإنسان الذي هو حر وليس عبداً على ما تقتضي الشريعة. ولم يستخدم المصطلح حر والمصطلح عبد في سياق سياسي (المترجم: وإن دل في قولة عمر الشهيرة على سياق سياسي) وليس الاستخدام الغربي المعتاد لمصطلحي الحرية والعبودية كاستعارات بالنسبة للحقوق المدنية والحكم الاستبدادي معروفاً في لغة استخدام الإسلام السياسي الكلاسيكي، هناك حقاً معالجات للحكومة المستحسنة والحكومة المستقبحة، لكن المقولة المطروحة ليست الحرية بل العدالة.

وكان النساء وغير المسلمين حالتين مختلفتين إلى حد ما عن العبيد، وكانت المرأة شرعياً واجتماعياً وفي حالات عديدة اقتصادياً، كانت المرأة الحرة أو غير المسلم أفضل حالاً من المسلم العبد لكن ليس من الناحية السياسية، وأساساً كان غير المسلم مبعداً عن الحكومة، وكان يمكن له أن يجد مكاناً في المجتمع المسلم إما كذمي مقيم دائم ذي وضع خاص أو مستأمن وهو مقيم مؤقت قادم من خارج العالم الإسلامي[٥٤] وكلاهما له حقوق قانونية ثابتة ومعترف بها بوجه عام، وكلاهما أيضاً لا يتمتع بأي حق سياسي. والأدبيات الإسلامية من أقدم العصور إلى عصرنا هذا مليئة بالوصايا عن عدم استخدام الكفرة في مناصب سياسية أو بشكل أكثر عمومية «إدارة أمور المسلمين» ويشير التكرار المستمر لهذه الوصايا إلى أنها لم تكن دائماً مطبقة، والحقيقة أن غير المسلمين

---

(٥٣) عن مصطلحي «حر» و«حرية» انظر Franz Rosenthal, The Muslim Concept of Freedom (Leiden, 1960); François de Blois, «Freemen' and Nobles in Iranian and Semitic Languages,» Journal of the Royal Asiatic Society, 1985,pp.5-15; Lewis, Islam in History, pp.267-81; idem, «Serbestiyet,» Istanbul Universitesi Iktisat Fakultesi Mecmuasi x/1 (1984), pp.47-52; Dominique Sourdel, «Peut-on parler de liberté dans la société de l'Islam médiéval?»in La notion de liberté, pp.119-33. وعن الاستخدام العثماني انظر: Molino, p.234; Meninski, pp. 1738-39(hur: «non servus,» «ingenuus») and p. 2583(Serbest: exempt, tax-free); Clodius, pp. 341-42. وعن الاستخدام العربي المعاصر انظر: Ami Ayalon, Language and Change, pp.47, 52-53, 105-6,125.

(٥٤) انظر فيما سبق ص ١٣ ـ ١٤.

استخدموا منذ أقدم العصور وبأعداد كبيرة في مختلف إدارات الحكومة وأقسامها وكان هذا غالباً وبشكل لا يتغير في الخبرات الادارية غير القيادية. وكان تعيين غير المسلمين في المناصب ذات السلطة الحقيقية أمراً نادراً تماماً، وعندما كان يحدث غالباً ما كان يعطي الفرصة بشكل ثابت وغير متغير لظهور عداء مرير وأحياناً مباشر(٥٥).

وكانت قاعدة الهرم الاجتماعي تتكون بالطبع من الجواري غير المسلمات. لكن حتى المرأة المسلمة لم تكن متميزة بشكل ملحوظ، وكانت في الحقيقة معزولة عن الممارسة السياسية اللهم إلا أولئك اللائي كن يشاهدن وقد حكم عليهن بأن يكن محظيات في القصور، ولا توجد ملكات في التاريخ الإسلامي، وعندما كانت كلمة «ملكة» تذكر فإنها كانت تعني فحسب الأجنبيات في بيزنطة أو أوروبا. وهناك استثناءات قليلة عندما شغلت عروش من أسر حاكمة مسلمة لفترات قصيرة بنساء، لكن هذا الأمر اعتبر زيفاً وفساداً وأدين كاثم(٥٦).

وفي كل قسم من هذه الأقسام الرئيسية الثلاثة كان هناك وجود لبعض الطبقات المتوسطة أو الوسيطة، فبين الحر والعبد هناك العبد المعتق أو المولى «والجمع موالي»، والمولى هو العبد الذي أعتق وحرر ووقف على علاقة قانونية معينة مع سيده السابق وهو الذي يفترض عليه تبعات لكلا الطرفين، وفي العصور الإسلامية الأولى كانت علاقة ذات مغزى، وأولئك الرجال الذين كانوا في هذا الوضع شكلوا جماعة اجتماعية متميزة ذات دور سياسي مهم، وفي العصور المتأخرة انعدمت أهمية هذه العلاقة وأهمية الموالي كجماعة.

وبين المسلم والكافر الذي اعتبر عدواً وخارجاً كان هناك كما لاحظنا طوائف متوسطة كالذمي والمستأمن، وحتى بين الرجال والنساء كانت هناك طبقة متوسطة هي الخصيان والخصي هو الذي يستطيع وحده الحركة بحرية بين عالمي الذكور والإناث، وكانت له في بعض الفترات بعض الأهمية السياسية(٥٧) وبينما كان التطبيق الإسلامي

---

(٥٥) هناك أمثلة في: Lewis, Islam, vol.2 pp.224ff.

(٥٦) لبعض الأمثلة انظر: Bahriye Uçok Femmes turques souveraines et régents dans les états islamiques (n.p.,n.,[Ankara?1985?]).

(٥٧) عن الموالي انظر: Ignaz Goldziher, Muslim Studies, vol. 1 (london, 1967),pp.101ff. (German original, Muhammedanische Studien, vol. 1[Halle, 1889],pp.104ff. وعن الذمي والمستأمن انظر =

الحازم للشرع لا يضع تمييزاً بين الذكور المسلمين، كانت حقائق الحياة الاجتماعية والاقتصادية ثم أخيراً السياسية مختلفة إلى حد ما، وفي الأدب ظهر عدد من المصطلحات التي تدل على مختلف التقسيمات الاجتماعية بين كتلة المسلمين عموماً، ومن أزواج المصطلحات التي تميز بين الموجودين في أعلى المجتمع والموجودين في أدناه يعد أكثرها شيوعاً: الخاصة والعامة(٥٨) والتي ينبغي أن تترجم حرفياً إلى الخاص والعام وينقل إلينا المصطلح الأول ما عرف في الغرب في فترات مختلفة باسم الـ Elite والمؤسسة Establishment لـ Nomenklatura، أما المصطلح الثاني فيغطي بقية السكان في مجموعهم بهذا المعنى الذي أشار إليه شكسبير متحدثاً عن ذوق نخبوي في المسرح «وتذكرت أن المسرحية لا تسعد العامة، كانت على ذوق العموم» «هاملت: الفصل الثاني: المنظر الثاني».

وليس بين أيدينا تحديد دقيق عن الخاصة، وكان من المفهوم أن المصطلح يعبر بوجه عام عن الطبقات المتعلمة الحضرية المرتبطة بالحكومة والعناصر السياسية والبيروقراطية والعسكرية وشاغلي المناصب الدينية وتحتوي بوجه خاص على الطبقتين المتعلمتين: الدينية والكتبة ويمثل الأولى العلماء والثانية البيروقراطية، وينبغي أيضاً أن تشمل التجار المتعلمين وملاك الأراضي بالرغم من أن هذا لم يكن واضحاً دائماً. إنها باختصار مجتمع المدن المتحضر الغني إلى حد ما والعائلات التي يرتبط بعضها بالبعض الآخر بعلاقة سبب أو نسب والتي تتحرك في نفس الدوائر الاجتماعية ولها نفس العلاقات مع السلطة بشكل واسع، وبكل هذا يصبحون متميزين عن الكتلة الأمية ونصف الأمية من السكان. وفي العصور العثمانية ـ وهي الأسرة الحاكمة الأولى التي بين أيدينا وثائق أرشيفية عنها ـ نجد تمييزاً دقيقاً بين الصفوة الحاكمة المركبة من الدائرة السياسية والعسكرية والبيروقراطية والدينية من ناحية وبقية السكان من ناحية أخرى.

وهناك فرق واضح ويتردد بكثرة في العصور الإسلامية الأولى بين الشريف

= ص ٧٧ ـ ٧٨ وعن الخصيان انظر: David Ayalon, «On the Eunuchs in Islam,» Jerusalem Studies in Arabic and Islamic (1979),pp.67-124.

(٥٨) انظر: EI2, s.v. «Al-Khassa wa' 1-Amma» (by M.A.J.Beg); Mez, Renaissance of Islam, pp.74, 147ff.; Ira M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages (Cambridge, Mass., 1967), pp.79f,; Mottahedeh, Loyalty and Leadership, pp.115-29. ومواضع كثيرة متفرقة.

والضعيف[٥٩] ويتطابق المصطلح «شريف» في الأصل بشكل قريب جداً، من الكلمة الانجليزية Noble في معنيين: المعنى الأول يدل على شرف المحتد والثاني السمو الأخلاقي للشخصية. وهو عادة يقابل «الضعيف» ويبدو في بعض الأحيان أنه يعني «ضعيف في النسب» أو ليس من أصل عريق، وفي أحيان أخرى يعني بوضوح «غير المسلح» وفي الإسلام الوسيط كما في المجتمعات الأخرى كان أحد أهم أوجه التميز هو ذلك الموجود بين أولئك الذين من حقهم حمل السلاح وأولئك الممنوعين من حمله طبقاً للقانون أو العادة أو العرف. وفي مجتمع يحمل السلاح، كان غير المسلح ضعيفاً تماماً بالمعنى الحرفي.

وفي العصور الإسلامية اختص لقب الشريف بسلسلة واحدة خاصة بشرف المحتد أي أولئك الذين ينتسبون إلى الرسول، وكان هذا هو الشكل الوحيد لنبل المولد المعترف به في الإسلام، وفي السجلات التركية العثمانية على سبيل المثال سجل بأسماء الأشراف في كل ولاية أو مدينة أو قرية، ولوحظ أنهم معفون من كل أنواع الضرائب، وهناك بعض الإعفاءات أو الاستثناءات أو الحصانات كانت بالطبع وبسبب طبيعتها نفسها وراثية، لكنها لم تحمل معها امتيازات أو إعفاءات حقيقية إذا ما قورنت بما هو موجود في الأرستقراطية الأوروبية التي لم تعتمد لا على الغزو أو المناصب أو السلطة بل ببساطة على الأصل في تسلسل الذكور من مؤسس الدين، وفي العصور العثمانية المتأخرة نظم الأشراف غالباً ما يشبه النقابة ذات نقيب أو زعيم منهم، وكانوا أحياناً قادرين على لعب دور مهم في سياسات المدن، وإن حدث ذلك بشكل نادر على مستوى الامبراطورية

وقد خصص الأدب السياسي الإسلامي قدراً كبيراً من اهتمامه للمشاكل الناجمة عن تعهدات الحكام والمحكومين وحقوقهم، وتتركز هذه المناقشات في ثلاثة محاور رئيسية هي: اختيار الحاكم وتعيينه وتسلمه السلطة، ثم واجب الحاكم نحو المحكوم، وينبع من هذين مدى السلطة والطاعة وحدودهما.

وفي كل هذه الموضوعات الثلاثة هناك قدر جوهري من الاتفاق بين الكتاب وخاصة

(٥٩) لأمثلة عن استخدام «ضعيف» في النصوص الكلاسية انظر: الجاحظ: البيان والتبيين، جـ٣ ص٣٦٨، مسلم: صحيح جـ٦، كلمة الإمارة ص٧٠٦، الترجمة الانجليزية Lewis, Islam,vol.1,p.159. ولنموذج معاصر من بلاد اليمن حيث استخدمت ضعيف مقترنة مع مسكين لوصف الفلاحين والمهنيين انظر: Serjeant in BSOAS, xxi (19580,p.11.

بين الفقهاء ففي النقطة الأولى من المجمع عليه أنه من أجل أن يتبوأ السلطة شرعياً ينبغي أن يكون الحاكم كفوءاً أو كما يقال حائزاً لكل الشرائط والكفاءات الواردة في الشريعة، وهناك اختلافات بين المدارس والمذاهب حول طبيعة هذه الشرائط، لكن هناك إجماعاً على أن هذا القدر من المتطلبات يوجد تحت عنوان «شرع الله». وهناك اتفاق غالب على أن الحاكم ينبغي أن ينصب في موقعه بواسطة عدة إجراءات موجودة ومستحسنة في الشرع. وهنا تحدث اختلافات مرة ثانية بين المدارس والمذاهب عن القواعد التي ينبغي أن تتبع لكن هناك إجماعاً على أن الاستخلاف ينبغي أن يتم طبقاً لإجراءات مقبولة وان تنصيب الحاكم الجديد ينبغي أن يصدق عليه بنوع من العقود بينه وبين عدد من الأشخاص العدول الذين يمثلون كل بشخصه أو في مجموعهم النيابة عن جماعة المسلمين ويعترفون به حاكماً عليهم، وبمقتضى هذا العقد يتعهد الحاكم ببعض التعهدات قبل جماعة المسلمين وقبل كل مسلم تتكون منه هذه الجماعة. كما يتعهد الأفراد بدورهم بواجب الطاعة للحاكم.

كل جانب إذن يدين بواجب ما للجانب الآخر، كل منهم ينتظر شيئاً من الآخر، وهذا الانتظار هو ما يقترب من التعبير الغربي عن الحقوق. ويجمع كل الفقهاء وأغلب الكتاب السياسيين على أن الرعية تدين بواجب الطاعة للحكام وهذا الواجب شرعي، وفي نفس الوقت يتسامى بواجب الرعية الأساسي كفرد مسلم واجبه أن يفعل المعروف ويأمر به وينتهي عن المنكر وينهي عنه. ولما كان الغرض من وجود الدولة هو الاستناد على الشرعية في السلطة، وأحقية الطاعة التي تدين بها الرعية للحاكم، فكل شيء إذن ينبثق من الحاجة إلى انجاز الأغراض السياسية للإسلام. ومن ناحية الحاكم من واجبه أن يمهد لوضع يكون هذا الإنجاز فيه ممكناً، وينبغي أن يتبع هذا الحقيقة القائلة انه عندما يتعارض واجب الفرد المسلم كمسلم مع واجبه السياسي كرعية، فإن الذي يقدم هو واجبه كمسلم.

وهناك اتفاق عام على مبادىء سياسية معينة. فتعهدات الحاكم عملية وسياسية معاً وواجبه الأول بالطبع هو احترام الشريعة وتطبيقها ومن أجل أن ينجز هذا عليه أن يحمي الأهداف العالمية للجماعة والحكومة الإسلامية والدفاع عن الحدود وتوسيعها، والجهاد ضد الكفار وتوزيع الثروة العامة وجمع دخول الدولة وانفاقها وإقامة العدل والحفاظ على الأمن الداخلي.

وقد حدد ما ينتظره الحاكم من الرعية وما تنتظره الرعية من الحاكم على أيـدي العديد من الفقهاء وأحياناً إلى حدود لا بأس بها. وهناك إجماع واتفاق عام على مبادىء أساسية معينة، فالحاكم يدين بواجب جماعي ككل وهو أن يدافع عن أهداف المجتمع ويحميه ضد الأعداء، ويدعم قضاياه كما يدين بواجب نحو الفرد المؤمن وهو أن يمكنه من أن يحيا حياة مسلمة طيبة في هذا العالم ومن ثم يستطيع أن يعد لآخرته. وفي مقابل هذه الخدمات من حقه أن يطلب الطاعة من رعيته في كل شيء إلا في معصية، ومن واجب الفرد أن يقدم هذه الطاعة كما عينت وحددت، ومما ينتظره أن الحاكم سوف يفي بتعهداته ويتصرف هو نفسه طبقاً لما سمي دائماً بالعدل[٦٠]. ويرد مفهوم العدل بشكل

---

(٦٠) استخدمت كلمة العدل من أصل يعني مستقيم ومباشر ومتوازن منذ عصر مبكر للدلالة على معناها هذا وتستخدم في القرآن كثيراً، للمقارنة: Toshihiko Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'an [Montreal, 1966],pp.91,209-11,234) وفي الحديث Wensinck et al., concordance, s.v. «Adl» وطبقاً لحديث يستشهد به باختلافات ثانوية وطفيفة أن الرسول قال «عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة» وطبقاً لحديث آخر «أحب خلق الله إليه وأقربهم منه مجلساً يوم القيامة إمام عادل وأبغضهم إليه وأشدهم عذاباً يوم القيامة «امام جائر» الغزالي: فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٠٤، للمقارنة مع أبو يوسف ترجمة لويس.
وهناك آداب واسعة حول حدود العدل وأهميته. وقد قدمت النظرة الكلاسية عن العدل بشكل حازم عند الغزالي من خلال مناقشة قديمة عن العدل «وإنما يعرف العدل من الظلم بالشرع، فليكن دين الله وشرع رسول الله ﷺ هو المفزع والمرجع في كل ورد وصدر» فضائح الباطنية ص٢٠٥ للمقارنة مع Goldziher, Streitschrift des Gazali, p. 94. وفي أواخر العصور الوسيطة وأوائل العصور الحديثة استخدم «العدل» بمعنى قريب من معانيه القديمة والتي تحتوي على التوازن والمساواة ويدل على حالة تظل بمقتضاها كل جماعة من جماعات المجتمع في مكانها الصحيح تقوم بعملها. انظر A.K.S. Lambton, «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship,» Studia Islamica xvii (1962),pp.91-119; Franz Rosenthal, «Political Justice and the Just Ruler», in Kraemer and Alon, Religion and Government, pp.92-101; Mottahedeh, Leadership, p.179; and Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice (Baltimore and London, 1984). وفي العصور العثمانية أصبح مما يعد من الممارسات العادية عند السلاطين وبخاصة عند تنصيبهم أن ينشر كل منهم ويوزع نوعاً خاصاً من الفرامين يسمى «عدالت نامة: حرفياً خطاب العدل» يعبر عن نية السلطان منع المظالم التي يقوم بها عمال الدولة ونشر العدل خاصة بين الضعفاء والفقراء Uriel Heyd, Studies in Old Ottoman Criminal Law, ed. V.L. Menage(Oxford, 1973), p.150,n.4.A number of adaletnames were edited by Halil Inalcik in Belgeler ii (1965),pp.49-145. وعن مفهوم الظلم كما ورد في القانون العثماني انظر: Ahmet Mumcu, Osmanli Hukûkunda Sulüm Kavrami (Ankara, 1972). وفي بواكير القرن التاسع عشر، واجه شيخ مصري في باريس المفهوم =

رئيسي في المناقشات الإسلامية حول الواجبات المنوطة بالحاكم أمام الله من ناحية وأمام الرعية من ناحية أخرى، وبينما تختلف مقاييس العدل من فترة إلى فترة ومن دولة إلى دولة ومن مدرسة إلى مدرسة بل ومن فقيه إلى فقيه يبقى المبدأ الأساسي في أن العدل هو المعيار الأساسي وحجر المحك للحاكم الطيب وهو قسيم الطاعة ومضاد للظلم(٦١).

وهنا تظهر مشكلة الحدود والقوانين مرة ثانية. وهناك نظرة عامة تقول ما دام الله هو الذي وضع الحدود فإن الله أيضاً هو الذي يحدد الإثم ويفرض العقاب، وطاعة الرعية هي الواجبة، ومن ثم قيل في أسس السياسات ـ وتم دعمه بما تم حوله من مناقشات ـ أنه

= غير المعتاد لـديه للحـرية «السيـاسية» وشـرحها لقـرائه بـأن الفرنسي يسمي «بـالحريـة ما يسميـه المسلمون بالعدالة والمساواة» الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز. تحقيق مهدي علام واحمد بلوي وأنور لوقا القاهرة ب.ت. «١٩٥٨؟» ص١٤٨. للمقارنة انظر: L. Zolondek, «Al-Tahtawi and Political Freedom,» Muslim World liv [1964],pp.90-97).

(٦١) هناك عدد من النصوص الوسيطة خصوصاً في فترة الهياج الراديكالي في القرنين الثـامن والتاسـع «الثاني والثالث الهجريين» تعطي بعض الإشارة إلى مفاهيم مايعتبر حكومة سيئـة وتدعـو للحركـة ضدها. ومن هنا يدعو زيد بن علي الذي قاد ثورة سنة ٧٣٨ م «١٢٠ هـ» لبيعته بقوله «اننا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين وإعطاء المحرومين وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد الظالمين وإقفال المجمر ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا» (طبري: تاريخ، جـ٢ ص١٦٨٧ ـ ١٦٨٨) وهناك نص آخر يرد بكثرة عند المؤلفين العرب في العصر الوسيط، تقدم شكوى ثائر محبط ساعد الثورة العباسية ضد الأمويين على أمل ممارسات أفضل، وكان غير راض عن النتائج إلى حد كبير (المترجم: هو سديف مولى بني هاشم) يقـول: «اللهم إنه قد صار فيئنا دولة بعد القسمة، وإمارتنا غلبة بعد المشورة، وعهدنا ميراثاً بعـد الاختيار للأمة، واشتريت الملاهي والمعازف بسهم اليتيم والأرملة، وحكم في أبشار المسلمين أهل الذمة وتولى القيام بأمورهم فاسق كل محلة» (ابن قتيبة: عيون الأخبـار، تحقيق أحمد زكي العـدوي، القاهرة ١٣٤٣/١٩٢٥ ـ ١٩٣٠، جـ٢، ص١١٥) وحـوالي سنة ٨٤٠ «٢٢٥ هـ» يقـدم الجاحظ وهو أحد أعظم كتاب الأدب العربي يقدم تحديده الخاص للحكومة السيئة خلال مناقشة طويلة عن الظلم والتمرد: «وزعمت نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا أن سب ولاة السوء فتنة ولعن الجورة بدعة وإن كانوا يأخذون السمي بـالسمى والولي بـالولي والقـريب بالقـريب وأخافـوا الأولياء وأمنـوا الأعداء وحكموا بالشفاعة والهوى وإظهار القدرة والتهاون بالأمة والقمع للرعية، وأتهم في غير مداراة ولا تقية وإن عدا ذلك إلى الكفر وجاوز الضلال إلى الجحد، فذاك أضل لمن كف عن شتمهم والبراءة منهم» (الجاحظ: رسائل ص٢٩٥ وما بعدها») وعن موضوع الدعوة العبـاسية ككـل أنظر: Jacob Lassner, Islamic Revolution and Historical Memory: An Enquiry into the Art of 'Abbasid Apologetics (New Haven,1986).

حتى إن كانت الحكومة الموجودة قهرية وغاشمة فهي أفضل من الفوضى والفتنة. وبناء على قول سائر ورد أساساً في الأعمال الأدبية ولم يرد في الأعمال الدينية، أنه إذا كان الحاكم مستبداً فعلى الرعية أن تصبر وتتحمل، وسوف يعاقب الحاكم على ظلمه وتثاب الرعية على صبرها، وكلاهما أي العقاب والثواب في العالم الآخر بالطبع. واتخذ الكتاب الدنيويون نظرة أقل تساهلاً أو إن شئنا الدقة أقل نفعية بالنسبة للحكومة المستبدة فهم أكثر إصراراً على تذكير الحاكم بالحدود الدنيوية لسلطته وأكثر صراحة في أن الطاعة أيضاً لها حدودها. وهناك حديثان رويا كثيراً في هذا السياق، ففي أحدهما قال الرسول «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وفي الآخر «لا طاعة في معصية» والمعنى واضح. فإذا أمر الحاكم بما يعارض شرع الله يسقط واجب الرعية في الطاعة، وزاد بعضهم مؤكداً على ما يعادل حق الطاعة أو واجب الطاعة. وحدود هذا الحق أو الواجب وتوسيع النقطة التي يدخل فيها حيز العمل يشكل إحدى المشاكل الأصولية في الفكر السياسي الإسلامي والحياة السياسية الإسلامية.

الفصل الرابع

الحرب والسلام



هناك فكرة من الأفكار المرتبطة عادة في العقول الغربية بالسياسة الإسلامية فكراً وممارسة، هذه الفكرة تتعلق بمفهوم الجهاد «يسمونه الحرب المقدسة». وقد اعتبر الإسلام ديناً محارباً أو في الحقيقة ديناً عسكرياً من بدايته كما اعتبر أتباعه محاربين متعصبين منهمكين في نشر دينهم وشريعتهم بالقوة المسلحة. ومن ثم ربما يثير الدهشة أن المصطلح العربي الكلاسي لا يحتوي على مصطلح الجهاد. وهناك بالطبع كلمة الحرب وكثير من الألفاظ لمختلف الأفعال والأنماط في عملية القتال. وهناك أيضاً كلمة مقدس وهي ذات ظهور نادر نسبياً في الاستخدام الكلاسي وتظهر غالباً وإن لم يكن تماماً في سياقات ومفاهيم يهودية ومسيحية أكثر منها إسلامية. ففي القرآن تستخدم عند الحديث عن الوادي المقدس الذي وقف عليه موسى أمام الشجرة المحترقة «٢٠/١٢ - ٧٩/١٦» أو الأرض المقدسة التي وعد بها بني إسرائيل «٥/٢٣» وأكثر وروداً في صيغة أخرى من نفس الأصل عن الروح القدس في كتاب المسلمين القرآن «٢/٨٧ - ٢/٢٥٣ - ٥/١١٣ - ١٦/ ١٠٢» ومفهوم تقديس مكان أو إطار أمر معهود وأساسي في الإسلام وهناك أماكن مقدسة[1] كثيرة، وأكثرها قدسية الكعبة وقبر الرسول في المدينة، لكن المصطلحات المستخدمة هنا ليست مشتقة من الأصل اللغوي قدس، لكن من أصل آخر هو «حرم» بمعناه الأصلي أي المنع بمفهوم يرجع إلى بلاد العرب القديمة عن الرهبة

---

(١) انظر: J. Chelhod, Les structures du sacré chez les Arabes (Paris, 1964); R.B. Serjeant, «Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia», in Melanges Taha Husayn (Cairo,1962),pp.41-58.
ولنماذج معاصرة انظر: Wilfred Thesiger, Arabian Sands (London, 1959).

والمنعة[٢].

وبعض هذه الأماكن المقدسة قبور لشخصيات محلية مبجلة يسميها الغربيون وليس المسلمون بالرجال المقدسين، والمصطلح الإسلامي في هذا المجال هو «ولي»[٣] من أصل يعني القرب، نفس المصطلح الذي منح فرصة الظهور لعدد من المصطلحات المختلفة التي تعني القوة والسلطة أو القرب من مركز السلطة، وهي بالنسبة للقديسين تعني بالطبع القرب من الله.

وبشكل عام، بينما يعد تقديس الأماكن أمراً عادياً ومنتشراً في العالم الإسلامي، فإن تقديس الأشخاص الأحياء والأفعال الإنسانية ليس أمراً متبعاً عند المسلمين وبالتحديد لم يرد الجمع بين المصدر حرب والصفة مقدسة في النصوص الإسلامية القديمة، واستخدامها في العربية الحديثة من أصل حديث وعارض.

وبينما تعد ترجمة «الحرب المقدسة» مثل «القانون المقدس» في بعض المعايير تشويها فهي بلا جدال مثل بعض الإلحاقات الأخرى مجرد اختراع، وكلا الترجمتين أي الحرب المقدسة والقانون المقدس يعتمدان على أسس معينة في الواقع، فمن الضروري

---

(٢) ومن هنا فالمدينتين المقدستين مكة والمدينة تعرفان عادة باسم «الحرمين» ولقب «خادم الحرمين» استخدم في البداية من قبل صلاح الدين كما كان يستخدم أحياناً من قبل سلاطين المماليك المصريين وأصبح من الألقاب التشريفية العادية عند السلاطين العثمانيين بعد امتداد السلطة العثمانية إلى الحجاز، واختفى مع الأسرة العثمانية لكن الأسرة السعودية أحيته.

وهناك مشتقات أخرى من حرم ذات معاني متقاربة منها: حريم «تركية حرم» أي الجزء المغلق والداخلي من المنزل. وحرام أي غير شرعي وأيضاً مقدس وحرمة بمعنى توقير وهيبة ومحترم أي مبجل ومشرف والإحرام: أي حالة الحاج عند أداء الشعائر والتحريم أي المنع ومحرم أول شهر من الأشهر الحرم والتي كانت الحرب تمنع فيها في بلاد العرب قبل الإسلام.

والأماكن المقدسة الأخرى في بلاد العرب وغيرها من الأماكن كانت عادة تسمى بالحرم، وأشهرها تلك المنطقة التي تحتوي على المسجد الأقصى وقبة الصخرة في القدس والاسم العربي لمدينة أورشليم هو القدس وربما يعود ظهوره إلى عهد متأخر نسبياً، وأقدم الإشارات العربية ومنذ عهد الرسول وبعده بفترة قصيرة كانت أورشليم تسمى عادة إيلياء وهو الاسم الذي سمى به الرومان المدينة في القرن الثاني أو بالكامل: إيليا مدينة بيت المقدس وفيما بعد أشير إلى المدينة باسم بيت المقدس ثم القدس للتبسيط وليكون التشابه مع الاسم العبري القديم: بيتها مقداش وأرها قدش غير واضح. انظر في هذا المجال: EI2, «K uds» (By S.D. Goitein).

(٣) انظر فيما سبق ص ٢٧ ـ ٢٨ من هذا الكتاب وص ٢٧ هامش رقم ٢٢.

في التعبير الغربي أن تسبق كلمة مقدس كلمة قانون ما دامت هناك قوانين أخرى ذات أصول أخرى، وفي التعبير الإسلامي تعد الصفة من قبيل الحشو فالشريعة هي ببساطة القانون ولا شيء آخر هناك، وهي مقدسة لأنها نزلت من عند الله وهي التعبير الأخير والذي لا يقبل التغيير عن الأوامر الإلهية للجنس البشري. وأحد هذه الأوامر هو الذي يعتمد عليه مفهوم الجهاد أو الحرب المقدسة بمعنى الحرب التي أمر بها الله تعالى. والمصطلح هو «الجهاد» وهو كلمة عربية تعني «المجهود» و«المعاناة» و«المقاومة» في القرآن وفي الحديث بشكل أكثر وضوحاً بالرغم من أن الكلمة تردف عادة بعبارة «في سبيل الله» فقد فهمت في الغالب بمعنى «شن الحرب» وتحتوي كل موسوعات الحديث على أبواب مخصصة للجهاد يسودها المعنى العسكري(٤) والأمر نفسه يصدق على

---

(٤) نوقش الفقه المتعلق بالجهاد بشكل مفصل في النصوص الكلاسية وفي الدراسات الحديثة القائمة عليها. انظر على سبيل المثال: Santillana, Instituzioni, vol.1, pp.68-75 من أجل تلخيص كامل وموثق للفقه المالكي مع إشارة إلى الفقه الشافعي في الموضوع. وقد نوقشت القوانين المتعلقة بالحرب والسلام بتفصيل كامل في كتابين Majid Khadduri, war and Peace in the Law of Islam (Baltimore, 1955); and Muhammad Hamidullah, Muslim Conduct of State, 7th ed. (Lahore, n.d. [1977?]وهناك بعض التطورات الحديثة في مفهوم الجهاد وقواعده، نوقشت في:
Rudolph Peters, Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History (The Hague, 1979), and A.K.S. Lambton, «A Nineteenth-Century View of Jihad,» Studia Islamica xxxii (1970),pp.181-92. ولمقارنات عن مفاهيم الحرب المقدسة بين المسيحية والإسلام انظر: Marius Canard, «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien,» Revue Africaine 79, no. 2 (1936),pp.605-23, and Albrecht Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge (Bonn, 1966). ومن أجل نماذج لترجمات من نصوص إسلامية متعلقة بالموضوع انظر: Lewis Islam, vol.1, pp.209-12 (مقتطفات من القرآن والحديث) (ترجمات من كنز العمال للمتقي وصحيح مسلم) O. Rescher, Beiträge zur Dschihad-Literatur, 3 parts (Stuttgart, 1920-21)
R. Peters, Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroës 'Legal Handbook Bidāyat al-Mudjtahid and the Treatise Koran and Fighting by the Late Shaykh al-Azhar Mahmūd Shaltūt (Leiden, 1977); Majid Khadduri, The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar (Baltimore, 1966). والأخير ترجمة لنص مهم للفقيه الحنبلي أبي عبد الله محمد الشيباني «٧٥٠ ـ ٨٠٥ مـ/ ١٣٢ ـ ١٨٧ هـ» والمنشور مع تعليقات للسرخسي «المتوفى ١٠٩٠ م/٤٨٣ هـ»، شرح السير الكبير ٤ مجلدات، حيدر آباد الدكن ١٣٣٥ ـ ١٣٣٦ هـ ـ ولنص مختصر لأحد الفقهاء انظر EI2, s.v. «Djihād» (by E. Tyan), ولمعالجة تاريخية أوسع: IA, s.v. «Cihad» (by Halim Sabit Sibay). وخلال القرن التاسع عشر وتحت تأثير الإصلاحات التغريبية، من الواضح أنه حدث تغير=

الرسائل المكتوبة في الشريعة. وهناك بعض من ناقش الأمر وذهبوا إلى أن الجهاد ينبغي أن يفهم بالمعنى الأخلاقي الروحي لا بالمعنى العسكري، وقد طرحت بعض هذه التفاسير على أيدي علماء الشيعة في العصور الكلاسية وبشكل أكثر على أيدي

= ملحوظ في الموقف بالنظر إلى ادارة الحرب. لكن المفاهيم والممارسات القديمة ظلت تعيش في المناطق النائية في بلاد المسلمين على سبيل المثال في افغانستان، حيث أنه في عهد متأخر يصل إلى سنة ١٨٩٦ أعلن الأمير عبد الرحمن الجهاد ضد أهل منطقة من غير المسلمين كانت تسمى حتى ذلك الوقت كافرستان «أرض الكفار» وهزم أهلها و«أرغموا» على الدخول في الإسلام وأعيد تسمية منطقتهم إلى «نورستان: أرض النور». واتخذت مقاومة التوسع الأوروبي الاستعماري في القرن التاسع عشر طابعاً إسلامياً كما حدث على سبيل المثال بعد الغزو الفرنسي للجزائر، والغزو الروسي لداغستان والقوقاز والغزو البريطاني لشمال غرب الهند، كلها تمت مقاومتها على أيدي زعماء دينيين أعلنوا الجهاد، بل وهناك أمثلة صارخة أكثر يمكن أن توجد في افريقيا الإسلامية في الجهاد الذي أعلنه زعماء دينيون مثل المهدي في السودان ومن يسمى ماد ملا في الصومال. وعن الأخير انظر الدراسة القيمة: Said S. Samatar, Oral Poetry and Somali Nationalism: The Case of Sayyid Mahammad Abdille Hasan (Cambridge, 1982). وفي سنة ١٩١٢ أعلن القائد السنوسي في برقة الجهاد ضد الإيطاليين، وهناك بعض الأمثلة الدنيئة إلى حد ما في ممارسة الجهاد ضد السود الوثنيين في أفريقيا لتهيئة سبب شرعي لأسرهم وبيعهم كعبيد. ففي الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يسترق مسلم أو حتى غير مسلم يعيش في حماية الدولة الإسلامية بشكل شرعي، لكن يحق هذا على الكافر الذي يؤسر في حرب جهادية. ولما كان الجهاد إذن هو المصدر الوحيد للعبيد الحقيقيين شرعياً فكل غارة لاسترقاق العبيد ينبغي أن تتم في هذا الإطار، وكان هذا التصرف مجال اعتراضات متكررة من فقهاء المسلمين وبخاصة الفقهاء السود انظر على سبيل المثال: Mahmoud A. Zouber, Ahmad Baba de Tombouctou (1556-1627), sa vie et son oeuvre (Paris, 1977), especially pp. 129ff, and Slaves and Slavery in Muslim Africa, vol. 1, Islam and the Ideology of Enslavement, ed. J.R. Willis (London, 1984). وقد بلغ هذا الأمر نهايته بذلك الإعلان الجهيض للجهاد الذي أعلنه العثمانيون سنة ١٩١٤ ضد الحلفاء. ذلك الجهاد الذي وصف بازدراء بأنه «جهاد من صنع ألمانيا» وهكذا وصفه عالم الإسلاميات الألماني سنوك هرجرونج وأعيد طبعه في كتابه Verspreide Geschriften, vol. 3[Bonn and Leipzig, 1923], pp.257ff.; وللمقارنة مع تعليقات Becker, Islamstudien, vol. 2, 281ff.) وقد فشل تماماً في إثارة الجنود المسلمين في الجيوش الامبراطورية البريطانية والفرنسية والروسية ضد «سادتهم» الأوروبيين ومنذ ذلك الوقت فصاعداً سقط المفهوم القديم في زوايا الإهمال وعدم الاستخدام ولفترة في حضيض سوء السمعة، وفي نفس الوقت كان الباحثون المسلمون يقومون بتحديد وطرح مفهوم جديد للجهاد يتصف بالمسالمة في المقام الأول ويتضمن النضال من أجل الدعوة إلى الدين الإسلامي وهداية الكفار وخففت سحنته العسكرية وقدمته كأمر دفاعي بالضرورة. ولإحياء الجهاد وإعادة تفسيره كقتال في وقتنا هذا بمعنى النضال الثوري انظر في هذا الكتاب: ص ١٣٨، ١٤٢-، ١٤٦-١٤٨.

الإصلاحيين التحديثيين في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكن الكثرة الغالبة للعلماء والفقهاء ورواة الحديث فهموا تكليف الجهاد بالمعنى العسكري ومن ثم تناولوه وشرحوه بناء على هذا الفهم.

وفي كتب الشريعة وضعت قواعد مفصلة لكي تحكم بداية الغزوات والسلوك خلالها ونهاياتها، وتتناول مشاكل أساسية كالتعامل مع الأسرى المهزومين ومعاقبة الجواسيس وتدمير مزاعم العدو واكتساب الغنائم وقسمتها، وبينما تشير القواعد إلى اهتمام واضح بالقيم والمعايير الأخلاقية من الصعب أن نعتبرها ملزمة أخلاقية وروحياً في الجهاد عند الممارسة(؟).

وبناء على التعاليم الإسلامية، يعد الجهاد فرضاً أساسياً من فروض الدين، وهو تكليف مفروض من الله على كل المسلمين من خلال الوحي. وفي حرب هجومية هناك تكليف على المجتمع الإسلامي ككل «فرض كفاية» وفي حرب دفاعية يصبح تكليفاً شخصياً على كل مسلم قادر «فرض عين» وفي مثل هذه الحالة ينبغي على الحاكم المسلم أن يصدر نداء عاماً للجيوش «نفير عام». وأسس التكليف بالجهاد كامنة في شمولية الوحي الإسلامي فكلمة الله ورسالة الله إلى الناس كافة والواجب على كل من قبلوها أن يجاهدوا بلا كلل من أجل أن يدخلوا فيها كل من لم يقبلوها أو على الأقل يقومون باخضاعهم، والتكليف بلا تحديد للمكان أو الزمان. وينبغي أن يستمر إلى أن يقبل العالم كله الإسلام أو يخضع لسلطة الدولة الإسلامية.

وحتى يحدث هذا الأمر، يعد العالم منقسماً إلى قسمين: دار الإسلام حيث يسود الحكم الإسلامي وتطبق الشريعة ودار الحرب[٥] وتشمل بقية العالم. وبين هذين العالمين توجد حالة حرب مفروضة وضرورية أخلاقياً حتى الانتصار النهائي والحتمي للإسلام على الكفر وطبقاً لكتب الشريعة من الممكن لحالة الحرب هذه أن تقطع ـ في الوقت المناسب ـ بهدنة لمدة محدودة، ولا يمكن أن تنتهي بالسلام بل بالانتصار النهائي.

وقائد المسلمين في الجهاد هو حاكم الدولة الإسلامية، وكان هذا في العصور الكلاسية يعني الخليفة وفيما بعد كان يعني أي سلطان آخر أو أمير موجود على رأس

(٥) انظر: .EI2, s.vv. «Dar al-Islam» and«Dar al-Harb» (by A. Abel).

الحكم، وفي وقت ما عندما خففت مُثُل الإسلام عن الشرعية والعدالة لكي تنسجم مع الحقائق القاسية للقوة العسكرية كان الفقهاء حريصين على التأكيد على أن فرض الجهاد يتجدد مع كل تغيير في الحكومة أو النظام، والعهد به إلى كل حاكم يملك القوة الضرورية بالفعل، وبناء على قول يحتمل أنه منسوب إلى الرسول «الجهاد واجب عليكم خلف كل مسلم برّاً كان أو فاجراً، وإن هو عمل الكبائر»(٦) وفي الجهاد يكون الواجب العادي عند الرعية أي واجب الطاعة مدداً مسلحاً وفعالاً.

وهناك عدد من المصطلحات أغلبها عربي وتستخدم في اللغات الإسلامية لكي تبين مختلف صيغ القتال والمشاركين فيه فالمجاهد أو الجهادي يعني المقاتل أو المشترك في الجهاد، ويستخدم المصطلح الأخير في صيغة الصفة، ويظهر غالباً في الاستخدام الحديث معبراً عن العسكري. وكان الجهاد بالطبع قتالاً على الحدود والجبهات، وهناك مختلف المصطلحات المخصصة للمقيمين على الحدود «كالمرابطين» وهم المقاتلون المشاة الذين دافعوا عن الدولة الإسلامية مترامية الأطراف وزاولوا الحرب بالغزو أو بالسرايا في أرض العدو(٧).

---

(٦) المتقي: كنز العمال، جـ٢ حيدر آباد ١٣١٢ هـ، ص ٢٥٢ والترجمة الانجليزية في: Lewis, L'Islam, vol.1,p.210.

(٧) في الاستخدام العربي الكلاسي عدد من المصطلحات عن مناطق الجبهة وأولئك الذين يعيشون ويحاربون فيها، وكانت منطقة المواجهة بين الامبراطورية البيزنطية والامبراطورية الإسلامية في شمال سوريا والعراق وجنوب تركيا كانت تعرف باسم العواصم وهي جمع عاصمة ومعناها حرفياً مركز الحماية وفي العربية المعاصرة تدل كلمة العاصمة على حاضرة الدولة ومدينتها الأولى، أما الجبهة المتقدمة للمنطقة فتسمى الثغور وهي تعني حرفياً «المناطق المفتوحة»، وهذه المصطلحات استخدمت فيما بعد لمناطق جبهوية أخرى وحتى لمناطق ساحلية سميت الثغور البحرية. انظر: EI2,s.v. «Al-Awasim» (by M. Canard), and EI1,s.v. «al-Thughur» (by E.Honig-mann). أما مصطلح الرباط فمن أصل لغوي معناه «يربط أو يرتبط» فقد استخدم بشكل واسع ليس في شمال افريقية فحسب من أجل التعبير عن نوع من التزهد المتحصن أو نوع من الطرق الصوفية المقاتلة والعسكرية بشكل أو بآخر. ويطلق على الواحد من هؤلاء الأعضاء لقب «مرابط» ومنها جاءت الكلمة الفرنسية marabout «المترجم: بمعنى الناسك والصوفي» واسم أسرة المرابطين وهي الأسرة الحاكمة التي بدأت كطريقة صوفية متحمسة من المقاتلين على الحدود من البربر وحكمت معظم مراكش والأندلس أواخر القرن الحادي عشر «الخامس الهجري» وأوائل القرن الثاني عشر «السادس الهجري». ودور العبادة المسلحة لها مثيلات واضحة في المسيحية الشرقية والعربية على السواء. وقد تم إحياء المصطلحات الفارسية «مرز: حدود» و«مرزبان: حارس الحدود» في الاستخدام =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهناك مصطلح «رزية» والتي دخلت الانجليزية عن الفرنسية من الجزائر بعد الغزو الفرنسي لها سنة ١٨٣٠ وتعني طبقاً لقاموس اكسفورد «غارة هجومية أو غزوة أو سرية بغرض الفتح أو السلب أو أسر العبيد. . . إلى آخره كما قام بها المسلمون في أفريقيا» وفي صيغ «غزو» أو «غزية» يرجع الأصل إلى عربية ما قبل الإسلام، عندما كانت تستخدم كثيراً بنفس المعنى، واسم الفاعل منها «غازي» وهو ذلك الذي يشترك في «رزية» أصبحت مصطلحاً عملياً يطلق على المسلم المقاتل على الحدود، ثم بتوسعه لقباً للتشريف اتخذه الحكام المسلمون الذين اكتسبوا تميزاً في الجهاد ضد الكفار أو لقبوا به. وكان مفضلاً في تركيا حصن الإسلام وموقعه المتقدم في أوروبا، واستخدمه على السواء السلاطين العثمانيون الأوائل والرئيس الأول للجمهورية التركية[٨] وفي سنة ١٩٧٤ ظهر في الصحافة التركية ليصف القوات التركية التي هبطت قبرص في تلك السنة.

وهناك مقاتل من نوع آخر ضد عدو من نوع آخر يعبر عنه بالمصطلح «فدائي» الذي كان أول استخدامه بدايات العصور الوسطى، ويتمتع الآن بشعبية جديدة، وهو يعني حرفياً ذلك المستعد للتضحية بحياته من أجل آخر، وقد استخدم المصطلح في الأصل

= الفارسي لكن في الأغلب الأعم دون مضمون إسلامي خاص (Christensen, L'Iran sous les sassa-nides, index). والكلمة التركية «أوج» في الرسم الجديد uj تظهر في الاستخدام العثماني المبكر، على سبيل المثال في ألقاب الحكام العثمانيين الأوائل الذين لقبوا أنفسهم «أوج بك» «سيد التخوم»، ثم فيما بعد المصطلح الأكثر شيوعاً لمقاتل التخوم وهو الغازي الذي سنتحدث عنه فيما يلي.

(٨) يبدو أن تقديس الأصل اللغوي «غزا» يرجع إلى عهد الرسول عندما كان يستخدم للسرايا والغزوات الأخرى التي كان مجتمع المدينة يقوم بها تحت قيادته، وفيما بعد صار الغازي هو المصطلح الشائع على مقاتلي الحدود المتهوسين والذين يشبهون الجنود بالمصادفة الذين حاربوا لبسط الحدود الإسلامية في الأناضول وما وراء النهر وآسيا الوسطى والهند وغيرها من الأماكن. وفي بداية العصور الوسطى أصبح لقب تشريف ومطلباً من مطالب القيادة، وفي كتابة ترجع إلى سنة ١٣٣٧ م «٧٣٧ هـ» يصف أورخان الحاكم الثاني في السلسلة العثمانية نفسه بأنه السلطان بن سلطان الغزاة والغازي ابن الغازي سيد حدود الآفاق، ويعرف الشاعر العثماني أحمدي الذي كتب سنة ١٤٠٢ «٨٠٥» الغازي بأنه «أداة دين الله، خادم الله الذي ينظف الأرض من دنس الشرك. . سيف الله» انظر: Paul Wittek. «Deux chapitres de l'histoire de Turcs de Roum,» Byzantion xi (1936), pp.285-319; idem, The Rise of the Ottoman Empire (London, 1938). Rudi Paul Lindner's findings, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia (Bloomington, Ind.,1983), بينما دحض نظرية بول ويتيك عن أصل الغازي في الدولة العثمانية فإن هذا لا يؤثر في أهمية مصطلح الغازي ومفهومه كما هو عليه.

في إيران وسوريا للمكلفين من قبل زعيم الإسماعيلية الملقب بشيخ الجبل. وكانت مهمتهم خدمة سيدهم وإرهاب أعدائه بقتل دراماتيكي لشخصية بارزة، ولم يكن من عادتهم أن يعودوا من هذه المهمة أحياء، وقد زوّدوا اللغات الأوروبية بكلمة Assassin «الاغتيال» التي عاد بها الصليبيون من الشرق، ولغات الإسلام بمصطلح ذلك الذي نذر نفسه واستعد للتضحية بحياته نفسها وحياة الآخرين من أجل الهدف(٩).

وبعد القضاء على الحشاشين على أيدي المغول في إيران والمماليك في سوريا في القرن الثالث عشر «السابع الهجري» بطل استخدام المصطلح لكنه بعث في منتصف القرن التاسع عشر في تركيا على أيدي جماعة من المتآمرين ضد السلطان، ومنذ ذلك الوقت استخدم من قبل جماعات متعددة في إيران والأراضي العربية ومناطق أخرى.

وفي أيامه الأولى، كان يبدو أنه لا يوجد سبب للشك في أن امتداد الإسلام إلى العالم بأجمعه مرهون بالمستقبل القريب لا البعيد، فبسرعة تحبس الأنفاس تقدمت الجيوش العربية المسلمة خارج بلاد العرب إلى الغرب حتى المحيط الأطلنطي وجبال البرناس وإلى الشرق حتى الهند والصين، واجتاحت أعظم امبراطوريتين في ذلك الوقت فارس وبيزنطة، فدمرت الأولى واجتيحت، وهزمت الثانية هزيمة منكرة وحرمت من بعض أغنى ولاياتها. وتعكس بعض التغيرات في ذلك الوقت بوضوح الاعتقاد بأن الواجب المنوط من قبل الله بنشر الإسلام في العالم كله على وشك التمام. وهنا يستشهد بالحديث النبوي القائل «لتدخلن القسطنطينية فنعم الأمير أميرها ونعم الجيش ذلك الجيش الذي يفتحها» وفي حديث آخر يرجع إلى تاريخ أقدم لكنه موضوع بالتأكيد (؟) يذهب الرسول أبعد فيتنبأ بأن السقوط النهائي للقسطنطينية سوف يتبعه سقوط روما(١٠).

وقبيل بواكير القرن التاسع «الثالث الهجري» بدأ المسلمون يتحققون من أن هذا

---

(٩) انظر: BLewis, The Assassins: A Radical Sect in Islam (London, 1967,rev. ed. New York, 1987). وعن جماعة المتآمرين الترك سنة ١٨٥٩ والذين سموا أنفسهم بالفدائيين انظر: Ulug Igdemir, Kuleli Vakasi hakkinda bir arastirma (Ankara, 1933), and Lewis, Emergence of Modern Turkey, pp.151-52.

(١٠) انظر: See Marius Canard, «Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la legende,» Journal Asiatique ccvii (1926),pp.105-6, مستشهداً بالمتقي: منتخب كنز العمال جـ ٦ ص ١٢ وابن عبد الحكم: فتوح مصر تحقيق س.س. توري «نيوهافن ١٩٢٢» ص ٢٥٧.

الانجاز ليس وشيكاً، بل وأرجىء في الروايات الدينية الشعبية والأساطير إلى وقت بعيد، هو في الحقيقة مستقبل تبشيري، وبهذا الاعتقاد دخلت تغيرات مهمة في تفسير المسلمين للحدوّد وطبيعة العلاقات والسلوك مع القوى التي توجد على الجانب الآخر.

ولما كانت الحرب في ظروف معينة تكليفاً شرعياً، فقد نظمت أيضاً بشكل شرعي ومنذ عهد مبكر جداً بذل المسلمون بعض الجهود لصياغة منظورهم عن قواعد الحرب، وكان من الممكن تطبيقها وهناك نص مبكر جداً يقدمه الخليفة أبو بكر سنة ٦٣٢ م «١١ هـ» موصياً جنوده في هذه الشئون: «أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني: لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة، وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شيء فاذكروا اسم الله عليها، وتلقون أقواماً قد محضوا أوساط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب، فاخفقوهم بالسيف خفقاً. اندفعوا باسم الله»[١١] ويبدو أن أبا بكر لم يكن يَكنُّ شيئاً بالنسبة للنساك لكنه كان مشمئزاً من الرهبان. وقد ناقش الفقهاء هذه الأمور وما يشبهها ويتصل بها من سلوك الجهاد بقدر لا بأس به، وكانت حقوق الرسل وحصاناتهم بمن فيهم رسل الحكام المهاجمين موضع اعتبار من البداية ومشروحة في الشريعة[١٢]. وتقدم سيرة الرسول نماذج عديدة من السفارات الموفدة والقادمة خلال المباحثات الديبلوماسية المضنية التي قام بها الرسول مع العرب الذين يحيطون بالمدينة. وهناك كلمات عديدة استخدمت للدلالة عن الرسل، لكن يبدو أنها لم تقبل كمصطلحات عملية حتى قرون لاحقة عندما استخدمت كلمة «سفير»[١٣] بداية في العربية ثم في الفارسية

---

(١١) الطبري: تاريخ، جـ١، ص١٨٥٠، الترجمة الانجليزية في

(١٢) Hamidullah, Muslim Conduct of State, pp.149-52;Khadduri, War and Peace, pp.239-50. ولمعلومات عن جوانب مختلفة من الممارسات الديبلوماسية في الدول الإسلامية الوسيطة انظر ملاحظات وهوامش صلاح الدين المنجد على طبعته من كتاب ابن الفراء: كتاب رسل الملوك ومن يصلح بالرسالة والسفارة «القاهرة ١٩٤٧».

(١٣) في الاستخدام العثماني والاستخدامات التركية الأخرى، يحل أحياناً محل سفير مرادفها إيلجي من «ايل» بمعنى دولة أو شعب أو بلد ولاحقة العمل جي، عن هذا المصطلح انظر: Clauson, Etymological Dictionary, pp.121ff. وهناك مصطلحات أخرى للسفير منها العربية قاصد والتركية: yalavaç.

والتركية لما يقابل كلمة Ambassador وظلت تستخدم حتى يومنا هذا.

ولم يمارس الحكام المسلمون التقليديون تقليد السفارات المقيمة في الخارج، ولم يكن عندهم ديبلوماسيون محترفون، كانوا يرسلون السفارة عندما يحتاج الأمر وكان يعين لها موظف مناسب عالي المنصب يعود إلى الوطن عندما يؤدي مهمته ويبلغ رسالته. وقد تم قبول وجود سفارات أجنبية مقيمة في العاصمة العثمانية في القرن السادس عشر، لكن السلاطين لم يؤسسوا سفارات بارزة في الخارج أو يعينوا ديبلوماسيين حتى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر. وكان القناصل الأوروبيون ـ في البداية من المدن الدول الإيطالية التجارية، ثم من الدول الأوروبية الأكبر ـ أمراً معهوداً منذ فترة طويلة على سواحل المشرق وشمال أفريقية، وكانوا معروفين بالمصطلح الدخيل «قنصل» الذي استخدم لتوه في العصور المملوكية، وكان القناصل يذكرون كرؤساء لطوائفهم أو رهائن وضمانات لحسن السلوك، أو كما وصفهم كاتب عربي في القرن الخامس عشر «القناصل هم رؤساء الفرنجة وهم رهائن لكل طائفة، فإن حدث شيء من أية طائفة يشين الإسلام فعلى القنصل أن يجيب»[١٤]. وفي الحقيقة فإن أي إجراء رسمي ضد القناصل الأجانب اعتماداً على هذا المبدأ كان نادراً جداً، ذلك أن الجزء الأكبر ويمثله جماعات التجار الأجانب مثل أهل الذمة المحليين واظبوا على تجنب أي سلوك يمكن أن يعتبر إهانة للإسلام ومن ثم كان مسموحاً للقناصل بأن يزاولوا مهامهم.

وفي الامبراطورية العثمانية، مع الانتشار الحثيث للممارسات الدولية الأوربية وقبولها كان السفراء والقناصل عادة ما يمنحون نفس الأوضاع والمعاملة التي يلاقونها في الدول الأخرى، وكان الاستثناء الوحيد في الممارسة العثمانية أنها مارست طويلاً عند اشتعال الحرب مع الدول الأوروبية اعتقال ممثليها الرسميين في قلعة الأبراج السبعة حتى استئناف علاقات السلام.

ومما هو وثيق الصلة بشكل مباشر باللغة السياسية في الإسلام، تقسيم الأعداء بشكل شرعي، وضد من يكون شن الحرب موافقاً للشرع، وهناك أربع طبقات من

---

(١٤) ابن شاهين الظاهري: زبدة كشف الممالك نشره ر. رافيس «باريس ١٨٩٤» ص٤٠، الترجمة الفرنسية J. Gaulmier, La Zubda kachf al-mamalik (Beirut, 1950),p.60. وعن القانون المتعلق بتبادل الرهائن انظر: السرخسي: شرح السير الكبير جـ ٤، حيدر آباد الدكن ب.ت. ص ٤١ ـ ٦٠.

الأعداء: الكافر وقاطع الطريق والمتمرد المحارب والمرتد[١٥].

والكافر هو أهم هؤلاء الأربعة في المبدأ، وإن لم يكن دائماً في الممارسة، وضده يعلن الجهاد في المقام الأول، وقد تعامل معه الفقهاء والمؤرخون بشكل متساو وذلك عند تناولهم للأجنبي والخارجي والعدو. والكافر غير الخاضع هو عدو بالتحديد وهو جزء من «دار الحرب» ويوصف بأنه «حربي» وهي صيغة نعت من الحرب. وهو يختلف عن الذمي تماماً أي الكافر الخاضع للحكم الإسلامي والذي قبل الحماية الإسلامية والذي يدفع الجزية للدولة الإسلامية، وهذا المصطلح مشتق من الذمة وهي نوع من العقد بين الدولة المسلمة وزعيم الطائفة غير المسلمة بمقتضاه يتمتع أفراد تلك الطائفة بوضع معين يقتضي واجبات وامتيازات معينة تحت السلطة المسلمة.

وبين الحربي والذمي هناك المستأمن[١٦] وهو الحربي الذي يعيش لفترة في بلد مسلم كزائر مؤقت وهو يتمتع بالأمان، ومسموح له أن يمارس شعائر دينية كما أنه يعفى من دفع الجزية ومن تكاليف أخرى مفروضة على الذمي، ويمكن أن يتمتع بصيغة معدلة من الحكم الذاتي الممنوح لأهل الذمة، ويجتمع مع آخرين من جنسه لتشكيل جماعة تتمتع بالحكم الذاتي خاضعين لقانونهم الخاص تحت حكم القنصل المعين من قبل حاكمهم. وقد سمي المستأمن بهذا الاسم لأنه يملك «الأمان» بالدخول والإقامة المؤقتة الممنوحة لحربي من السلطة المسلمة. ويمكن أن يكون الأمان شخصياً يمنح لفرد واحد، ويمكن أن يكون أيضاً جماعياً يمنح لدولة أجنبية يمكن لها أن تمد الامتياز إلى مواطنيها الذين يسافرون إلى الخارج، وكان النمو الذي حدث في أواخر العصور الوسطى لجماعات التجار الأوروبيين المقيمة والقادمة من البندقية وجنوة والدول المسيحية الأخرى قد جُعِل ممكناً بهذا الإجراء.

---

(١٥) Hamidullah, Muslim Conduct of State, pp.173ff.; Khadduri, War and Peace, pp.74ff. ولتقديم مختلف إلى حد ما انظر: J.L. Kraemer, «Apostates, Rebels and Brigands,» in Kraemer and Alon, Religion and Government, pp.34-73.

(١٦) Willi Heffening, Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-frankichen Staatsvertragen (Hanover, 1925); N. Kruse, Islamische Volkerrechts-lehre (Gottingen, 1953), not seen; Hamidullah Muslim Conduct of State, pp.76-79; Khadduri, War and Peace, pp.162-69,245-46,243-44; Khadduri-Shaybani, Islamic Law of Nations, pp.158-79; Julius Hatschek, Der Musta min (Berlin and Leipzig, 1919);EI2, s.v.«Aman» (by J.Schacht).

وطبقاً للفقهاء، تعد العلاقة الطبيعية والمستمرة بين العالم الإسلامي وعالم الكفر حالة واحدة وهي الحرب الصريحة المعلنة أو الكامنة فلا سلام إذن ولا اتفاق. ومع ذلك كانت الهدنات والاتفاقيات المؤقتة ممكنة، ومن أجلها وجد الفقهاء سوابق حتى في القرآن. والمصطلح الشرعي للسلام المؤقت هو الهدنة من أصل لغوي يعني الهدوء والسكينة وهناك أيضاً مصطلح آخر للهدنة هو الصلح[١٧] وهو وارد في القرآن بمعنى تسوية أو إنهاء نزاع حول ثروة، وقد استعيد هذا المعنى في الشريعة الإسلامية في وقت متأخر، وسواء في الشريعة أو في الممارسة اعتمد وضع البلاد المفتوحة في مجالات مهمة معينة على طريقة دخولها دار الإسلام هل دخلت عنوة أي بالقوة أو صلحاً أي بالاتفاق والذي يعني عند الممارسة الاستسلام بشروط[١٨]. وفي الصيغة «صلحاً» يبرز المصطلح بشكل واضح في القانون العرفي البدوي الدلالة على تسوية قبلية. وفي النصوص العثمانية استخدم الصلح كمصطلح يدل على نوع من السلام المعقود بين الحكومات.

والكلمة العربية التي تعبر عن Peace وهي معروفة بشكل واسع في لغات أخرى عديدة هي السلام[١٩] وترد هذه الكلمة عدة مرات في القرآن، كما تبرز بشكل جلي في

---

(١٧) عن معالجة عربية قديمة عن الهدنات تحت رعاية الخلفاء الأوائل انظر: Donald R. Hill, The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests A.D.634-656 (London, 1971). وعن القانون الخاص بانهاء الغزوات انظر: Hamidullah, Muslim Conduct of State, pp.263-74; Khadduri, War and Peace, pp.133-37; Khadduri-Shaybani, Islamic Law of Nations, pp.142-57.

(١٨) انظر: Santillana, Istituzioni, vol. 1,pp.80-81,292-93; Hamidullah, Muslim Conduct of State, pp.99F. وانظر إلى جوار ذلك مجموعة دراسات Tilman Nagel, Gerd-R. Puin, Christa-U. Spuler, Werner Schmucker, and Albrecht Noth, Studien zum Minderheitenproblem im Islam, vol.1(Bonn, 1973); Albrecht Noth, «Zum Verhaltnis von Kalifaler Zentralgewalt und Provinzen in umayyadischer Zeit: Die«Sulh-Anwa» Traditionen fur Agypten und der Iraq,» Welt des Islam xiv (1973), pp.150-62; shortened version in idem, «some Remarks on the nationalization of Conquered Lands at the Time of thr Umayyads,» in Land Tenure and Social Transformation in the Middle East, ed. Tarif Khalidi (Beirut, 1984),pp.223-28.

(١٩) انظر: EI1, s.v. «Salam» (by C. van Arendonk). ولأمثلة انجيلية للقياس العبري انظر: Gen. 43:23; Judg. 6:23, 19:20. Rabbinical examples in E. Ben-Yehudah, Thesaurus Totius Hebraitatis...,s.v. «Shalom.» وعن مناقشة إسماعيلية مبكرة عن مغزى السلام انظر: كتاب الزينة في =

لغة الحياة اليومية في كل اللغات الإسلامية، لكن علاقاتها في الأغلب الأعم ليست سياسية. وفي الاستخدام الإسلامي يعني اللفظ السلام في هذه الدنيا أي السكينة والهدوء والسلام في الآخرة أي الخلاص. وهي بارزة في أكثر التحيات الإسلامية شيوعاً «السلام عليكم» وتشير دلالاتها بشكل أوضح إلى علاقاتها الغالبة في مثل هذه التحيات مع رحمة الله وبركاته، وهناك نصوص يستفاد منها ظاهرياً أنها خطابات كتبها الرسول إلى يهود ماقنا Maqna ومسيحيي إيلياء وتحتوي على هذه التحية[٢٠]. ومع ذلك ففي تاريخ مبكر كان المبدأ الذي أصبح شاملاً ومقبولاً أن التحية بالسلام ينبغي أن تكون فحسب بين المسلمين وأن صيغاً أخرى من التحيات يمكن أن تستخدم إن استدعت الضرورة لتوجه إلى غير المسلمين، وفي الديبلوماسية الإسلامية استخدم السلام دائماً عند مخاطبة المسلم حتى وإن كان في حالة حرب معه[٢١] لكنه لم يستخدم قط في مخاطبة غير المسلم حتى ولو كان في حالة تحالف معه، وعند التعامل بودٍ مع حكام غير مسلمين، فإن المتبع استخدام صيغة مأخوذة من الرواية القرآنية لظهور موسى في محضر فرعون حيث حياه بعبارة «السلام على من اتبع الهدى» «٢٠/٤٩» وقد وجدت هذه الصيغة في خطابات أخرى مبكرة نسبت إلى الرسول وخاطب بها غير مسلمين كما ترد في بردية عربية من بواكير القرن الثامن «الثاني الهجري» في مراسلات موجهة إلى موظفي الخراج المسيحيين في مصر، ثم أصبحت أخيراً ذات استخدام نمطي في محفوظات الدول الإسلامية[٢٢] . وبالنسبة للمرسلين فهي تبين المبدأ القائل بأن السلام للمسلمين فقط

= الكلمات الإسلامية العربية تحقيق حسين الهمداني جـ٢ «القاهرة ١٩٥٨» ص٦٣ - ٦٩. وفي الاستخدام العثماني يظهر السلام فحسب بمعنى التحية، للمقارنة cf. Clodius, pp.661,851, «Salutatio» وعن الصلح انظر: Meninski, pp.2980-81.

(٢٠) مستشهد به في: ابن سعد: الطبقات الكبرى تحقيق إدوارد ساخو، ليدن ١٩٠٤ - ١٩٤٠ و٢ ص ٢٨ - ٢٩ . وهناك نماذج من خطابات أخرى في: محمد حميد الله الحيدر آبادي: مجموعة الوثائق الإسلامية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة ١٩٥٨ .

(٢١) انظر كمثال الرسائل المتزايدة في العداوة المتبادلة بين ابن سعود والإمام يحيى إمام اليمن وبلغت ذروتها بانفجار الحرب بينهما سنة ١٩٣٤ وقد نشرت نصوص هذه الرسائل في كتاب أخضر سعودي: بيان عن العلاقات بين المملكة العربية السعودية والإمام يحيى حميد الدين عام ١٣٥٣ هـ «مكة ١٣٥٣ هـ» .

(٢٢) Adolf Grohmann, Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol.3 (Cairo, 1938), pp.5,8,13, etc.; B. Lewis, Muslim Discovery of Europe (New York, 1982),p.204.

وأولئك الذين دخلوا في الإسلام، ومن أجل المرسل إليهم مثلت ظهور تحية مؤدبة ظهوراً من الممكن أن يعزز بترجمات خلاقة يعول عليها أمثال هؤلاء المتلقين عادة(٢٣).

ومن هنا فبينما يعد مفهوم السلام بادىء ذي بدء مفهوماً دينياً في الحقيقة، وكلمة الإسلام نفسها مشتقة من نفس الأصل، فإنها تعني في بعض الأحيان مفهوماً أرضياً يعني السلامة أو الأمن أي نقص المتاعب أو الخطر، وبرغم ذلك لم تكن تستخدم بشكل عادي في السياقات الكلاسية السياسية والشرعية للدلالة على نهاية الحرب وفضل الاستخدام العربي وواصل التفضيل في بعض السياقات لكلمة الصلح بدلاً من المصطلح المبكر «هدنة» ذات الدوام المحدود، ومن هنا ففي كتب التاريخ في العربية المعاصرة، تبين حتى معاهدات السلام الأوروبية حيث لا اهتمام إسلامي ولا مشاركة إسلامية بالمصطلح صلح كصلح أوتريخت وصلح فرساي.

وفي القرن الأخير تقريباً خضع استخدام مصطلحي الصلح والسلام في اللغة العربية لتغير ملحوظ. وفي العربية الحديثة المبكرة استخدم مصطلح الصلح ليعبِّر بشكل زائد عن «الانتقال من الحرب إلى السلام» أي عملية صنع السلام وإقرارها، بينما اكتسب المصطلح الذي كان غير سياسي في ما سبق المعنى الأعم الأوسع لـ «حالة السلام» في مقابل «حالة الحرب»(٢٤) وفي عصر أحدث بدأ الاستخدام العربي يزداد قرباً من الاستخدام الدولي الشائع باستخدام كلمة «سلام» مصطلحاً مقبولاً عن حالة السلام بين الدول.

وبقي كلا المصطلحين مستخدماً بالرغم من بعض التغيرات في المعنى فالتخلي عن الخصومات ينبغي أن يتضمن بعض أنواع التوافق التي كانت تسمى في النصوص

---

(٢٣) مقارنة بين الخطابات الملكية المرسلة من مسلمين إلى حكام مسيحيين وترجماتها المعاصرة تظهر الميل المتكرر لتخفيف اللهجة العالية بل والعدائية أحياناً الموجودة في الأصل، ومن ثم فالمصطلح كافر الذي يخاطب به المتلقي وحلفائه من الممكن أن يحل محله «مسيحي» والنصيحة بأن يكون مخلصاً ومذعناً خاضعاً يمكن أن تتحول إلى رغبة في الصداقة والعلاقات الحسنة، ولبضعة أمثلة أخرى انظر: Susan A. Skilliter, William Harborne and the Trade with Turkey 1578-1582 (London, 1977).

(٢٤) في ترجمات عربية مستقلة ومختلفة ترجمت رواية تولستوي الشهيرة War and Peace بالحرب والسلام وأنا مدين بالشكر للبروفسير ساسون سموخ لأنه لفت نظري إلى هذه النقطة.

القديمة «عهداً» وينبغي أن تترجم ترجمة تقريبية إلى «عقد» أو «ميثاق» ويستخدم العهد بشكل واسع في المصطلح السياسي الإسلامي. ويدل استخدامه المبكر على تعبيره على توافق بين حاكم ومن يخلفه عندما يعينه أثناء حياته أي «ولي العهد»، كما استخدم «للذمة» وهو عهد أو اتفاق من نوع آخر مع دولة غير مسلمة، ويكون في بعض الأحيان مجرد مرادف للأمان.

ويعترف بعض الفقهاء ـ ليس كلهم على الإطلاق ـ بالمنطقة الوسط بين دار الحرب ودار الإسلام والتي تسمى دار العهد أو دار الصلح[٢٥] وفيها يواصل الحكام غير المسلمين حكم شعوبهم من خلال عمالهم بنوع من الحكم الذاتي تحت الحماية الإسلامية. وتختلف حدود الحكم الذاتي أو مدى السيادة بشكل ملحوظ في الأمثلة المعروفة في التاريخ. وتحتفظ الأرشيفات بنص الاتفاق الذي يقال إنه عقد بين الحاكم العربي على مصر سنة ٦٥٧ م «٣٦ هـ» والمملكة المسيحية في النوبة، وتلعب هذه الاتفاقية دور الشاهد الكلاسي Locus Classicus عند الفقهاء، وبمقتضاها يوضع النوبيون تحت نوع من الحماية ضمن المسلمون أمنهم وتعهدوا هم بدورهم ببعض التعهدات، فلم يحكمهم حاكم مسلم ولم تؤخذ منهم الجزية، وكان تعهدهم الرئيسي أن يقدموا ضريبة سنوية في صورة عبيد، ولما كانت الشريعة الإسلامية تمنع منعاً باتاً استرقاق الرعايا الأحرار في الدولة الإسلامية سواء كانوا من المسلمين أو من أهل الذمة، فقد كان في هذا العهد ميزات ظاهرة، وتعرف المعاهدة النوبية في الحوليات الإسلامية باسم «البقط» ويبدو أنها كلمة مشتقة من اللاتينية Pactum أو Pact بمعنى عهد وميثاق، ومبلغ علمنا أن هذا المصطلح لم يصبح جزءا من المعجم الإسلامي بل انحصر استخدامه على هذا الاتفاق[٢٦]، وفي الشمال كان أمراء أرمينية قادرين على عقد اتفاق مع الخليفة الأموي معاوية استعادوا بمقتضاه أراضيهم وحكمهم الذاتي، وبعد قرون وخلال الغزو العثماني

---

(٢٥) انظر: EI2, s.vv. «Dar al-Ahd» (by Halil Inalcik) and «Dar al-Sulh» (by Armand Abel).

(٢٦) لترجمة ومناقشة للبقط انظر: Yusuf Fadl Hasan, The Arabs and the Sudan, from the Seventh to the Early Sixteenth Century (Edinburgh, 1967). ولدراسة نقدية لتاريخ المعاهدة وما قبله في ضوء الشواهد الموثقة التي ظهرت أخيراً انظر: Martin Hinds and Hamdi Sakkout, «A letter from the Governor of Egypt to the King of Nubia and Muqurra concerning Egyptian-Nubian Relations in 141/758,» in Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan 'Abbas on His Sixtieth Birthday (Beirut, 1981), pp. 209-30.

لجنوب أوروبا وشرقها كان وضع «دار العهد» في الغالب مرحلة من مراحل دمج هذه الأراضي في الأراضي العثمانية، كما كان هذا الوضع بالتالي محطة استراحة في طريق الاستقلال خلال التقهقر العثماني.

وطبقاً لكتب الشريعة هناك فئتان من أعداء المسلمين يعتبر شن الحرب عليهم أو الجهاد ضدهم فرضاً شرعياً هما قطاع الطرق والمتمردون «المحاربون» وتضم فئة قطاع الطرق اللصوص ولصوص القوافل والقراصنة ومن يشبههم، وكان يمكن أن يقاوموا كمتمردين مع فروق بارزة ومحددة. وقد عددها الفقيه الماوردي «المتوفي سنة ١٠٥٨ م/ ٤٥٠ هـ» تحت خمسة عناوين رئيسية[٢٧] أولاً: أنهم يجوز قتالهم مقبلين ومدبرين لاستيفاء الحقوق منهم ولا يجوز اتباع من ولى من أهل البغي «المتمردين»، ثانياً: يجوز أن يعمد في الحرب إلى قتل من قتل منهم ولا يجوز أن يعمد إلى قتل أهل البغي. ثالثاً: يؤاخذون بما استهلكوه من دم ومال في الحرب وغيرها بخلاف أهل البغي. رابعاً: يجوز حبس من أسر منهم لاستبراء حاله وإن لم يجز حبس أحد من أهل البغي. خامساً: ما جبوه من خراج وأخذوه من صدقات فهو كالمأخوذ غصباً ونهباً لا يسقط عند أهل الخراج والصدقات حقاً فيكون غرمه عليهم مستحقاً.

وسوف يتضح المحتوى العام لهذه الفروق، فالهدف منها التفرقة بين المجرمين العاديين والقوات المسلحة المحاربة ذات السلطة المنافسة والتي تملك بعض حقوق المحاربين. واستخدام مصطلح «أهل البغي» لتحديد هذه الطائفة مثال مهم يبين كيف واجه الفقهاء هذه الحالة بينما كانت حقائق الحياة وواقع الأمر من حولهم في تناقض حاد مع ما تتطلبه الشريعة، وكيف احتالوا لاستنباط قواعد شرعية وحلول فقهية من أجل حالات تعتبر من وجهة نظر التفسير الحازم للشريعة غير ممكنة الحدوث، ذلك أنه بناء على الأسس الدستورية والسياسية الموجودة في الشريعة هناك جماعة مسلمة واحدة يحكمها حاكم مسلم واحد، وتناول الفقه للحرب والهدنة والسلام والعلاقات الخارجية عموماً وضعت غالباً في بنود وقواعد تختص بالعلاقات بين الدول المسلمة والدول غير المسلمة، ومن الممكن أن يكون هناك الكثير من الدول غير المسلمة، أما المسلمة

---

(٢٧) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٥١ ـ ٦١ ـ الترجمة الفرنسية: Fagnan,pp.109ff.; للمقارنة Hamidullah, Muslim conduct of state, مواضع متفرقة Khadduri, Islamic Law of Nations pp.180ff; Kraemer, «Apostates, Rebels and Brigands».

فالممكن أن تكون واحدة فحسب.

وفي الحقيقة فإن الاتحاد بين المجتمع الإسلامي والدولة بالرغم من أنه محفوظ بحسم في النظرية، إلا أنه انعدم عملياً منذ منتصف القرن الثامن «الثاني الهجري». فقد وجدت دول إسلامية عديدة غالباً في صراع فيما بينها وأحياناً في حرب والحاجة الملحة لتكييف هذه الحقيقة مع الهيكل الشرعي سدت بالقوانين التي تتعامل مع أهل البغي من المتمردين. والمتمرد أو الباغي كما نوقش في كتب الشريعة يبدو أكثر من خارج على السلطة أو متمرد، ويتضح من النصوص الشرعية أنه يمثل دولة مسلمة ذات سلطة غير سلطة الخلافة. وللمتمردين المسلمين في الحقيقة كل حقوق المحاربين وبناء على بعض كتب الشريعة ينبغي أن يقتلوا في ميدان المعركة وليس بأي شكل آخر، وبخلاف المرتدين، من الممكن أن يوهبوا حياتهم، وبخلاف الكفار لا ينبغي أن يؤسروا أو يسترقوا أو يدفعوا الفدية. وعندما تهزم النظم المتمردة فليست مطالبة كالدول غير المسلمة بدفع الجزية، والثروة التي تغنم منهم يمكن أن تؤخذ وتستخدم إن كانت تخص الدولة، لكن الثروة الخاصة بهم ينبغي أن تصان وعندما يمكن أن تعاد. والقاضي الذي نصبه زعيم مسلم متمرد قد نصب حقيقة والأحكام التي أصدرها شرعية وحقيقية والضرائب التي جمعها زعيم متمرد قد جمعت بشكل شرعي ولا يمكن أن تجمع مرة ثانية ممن دفعوها.

والغرض من كل هذا واضح وهو أنه إذا قامت أية جماعة مؤسسة بوضع نفسها في السلطة، حتى وإن رفضت سيادة الخليفة، فإنها برغم ذلك قد أسست حكومة مسلمة حقيقية وشرعية بالقوة التي تجعلها تتصرف وتمكن الآخرين من التصرف وفي كل الأحوال ما تتطلبه السلطة المسلمة. وكانت سلطة الخلافة السنية ـ ما دامت قائمة ـ موضع اعتراف فعلي من كل الحكام المسلمين، وبعد زوال الخلافة لم تكن هناك سلطة واحدة معترف بها في العالم الإسلامي، وبالنسبة لكل حاكم مسلم أو على الأقل بالنسبة لكل حاكم مسلم كبير يرى نفسه السيد الأعظم في الإسلام، وكل جيرانه ومنافسيه يعتبرون عنده متمردين. ويمكن أن يلاحظ هذا الأمر في ألقاب التشريف عند الحكام المسلمين، فهم يستخدمون ألقاب سلطة تعني بوضوح ما يمكن أن يكون رئاسة على العالم الإسلامي، وبعدها كان ينبغي أن تذكر الألقاب الإقليمية والعرقية كتفصيل يعزز اللقب التشريفي الشخصي، لكن الغرض في المحل الأول أو الغرض الوحيد هو تحقير الخصم المنافس. كان لسلطان تركيا وشاه إيران ألقاب يُستخدم كل منها بواسطة الآخر وليس بواسطة نفسه.

كان شن الحرب إذن ضد المسلمين المتمردين أمراً شرعياً، ويخضع للقوانين الإسلامية في الحرب، لكنه لم يكن جهاداً، وشبيه بهذا أنه إذا عقدت اتفاقيات مع المسلمين المتمردين فهي شرعية وينبغي أن تحترم، لكنها لم تكن من ذلك الصنف من الاتفاقيات التي تعقد مع حكام من دار الحرب. وهذا التحديد المزدوج يظهر بوضوح شديد في المعاملة المختلفة من قبل العثمانيين بالنسبة للحروب التي كانوا يشنونها من ناحية ضد القوى المسيحية في أوروبا، ومن ناحية ثانية ضد أعدائهم الرئيسيين الشاهات الشيعة في إيران، وفي الاتفاقيات التي من نتائجها كانت الهجمات ضد كلا العدوين تنتهي.

وقد حفظت المجموعات العثمانية من المعاهدات سواء في الأرشيفات أو المجموعات المنشورة نصوص المعاهدات والاتفاقيات الموقعة بين الحكومة العثمانية والقوى المختلفة في أوروبا بدقة تقترب من الوسوسة، لكنها لا تحتوي ـ حتى في العصور الحديثة عندما استخدمت الخبرات الأوروبية ـ على اتفاقيات السلام مع شاهات إيران التي كانت على جانب كبير من الأهمية. ويعد صلح آماسيا(٢٨) الذي وقع سنة ١٥٥٥ بين السلطان العثماني سليمان القانوني والشاه الإيراني طهماسب حادثة ذات أهمية قصوى في العلاقات بين الدولتين، لكنها لا تظهر كمعاهدة ثنائية في حوليات الطرفين، ولم يبق منها وثيقة يمكن أن يقال عنها باطمئنان أنها معاهدة، وما هو بين أيدينا مجرد خطابات متبادلة، ولكي نكون أكثر تحديداً روايتان كل منهما تلتزم بجانب واحد، وفي كل واحدة منها يضع أحد العاهلين البنود التي وافق عليها في صيغة من مرسومه هو نفسه. ومع الحكام المسلمين يمكن لأمثال هذه التقارير أن تشاهد من جانب واحد فحسب ما دام كل حاكم مسلم ينظر إلى نفسه على أساس أنه الحاكم الشرعي الوحيد ومن ثم فهو الحاكم الوحيد على الإسلام، ومع الدول غير المسلمة كان من الممكن وجود ما يمكن أن يعترف به ويتعامل معه بمقتضى ما نظمته الشريعة في علاقات ثنائية بل واتفاقيات معقودة وموثقة. وكان جيرانه ومنافسوه المسلمون يعتبرون على أحسن الفروض متمردين رسميين. ولم يحدث حتى في العصر الذي ساد فيه التأثير الأوروبي أن مورس

(٢٨) عن معاهدة آماسيا انظر: بجوي: تاريخ، استانبول ١٢٨٣، ص٣٣٦ وما بعدها Hammer, Hist. Emp. Ott., vol. 6 (Istanbul, A.H. 1264),p.48; والنص في: فريدون بك: منشآت السلاطين جـ١ ص٥٠٧ ـ ٥١٢ ويعرض خطاب ابتهال الشاه ورد السلطان عليه.

إطار إسلامي للتعددية أو تعددية المراكز بشكل عام. لكن لم يمر وقت لم يتعرض فيه للتحدي. وفي سنة ١٩١٧ أعلن الصدر الأعظم للامبراطورية العثمانية سعيد حليم باشا «أن الوطن الأم للمسلم حيثما تطبق شريعة الإسلام»[٢٩] وفي عصر أحدث كثيراً أعلن آية الله الخميني أنه «لا حدود في الإسلام» ولم يمنع في هذا إدراج مادة في الدستور تنص على أن رئيس الجمهورية ينبغي أن يكون إيراني المولد ومن أصل إيراني[٣٠].

وينبغي أن نذكر نوعاً مهماً من المعاهدات المعقودة مع دول غير إسلامية يسمى بالامتيازات الأجنبية[٣١] والتي تنص على منح امتيازات لا يتمتع بها المحليون لجماعات الأجانب المقيمة في الأراضي العثمانية وبعض الأراضي الإسلامية الأخرى. والمفهوم الحديث لهذا المصطلح أنه معاهدة بمعنى الاستسلام، واعتبرت الامتيازات نموذجاً للمعاهدات غير المتساوية المفروضة من الأقوى على الأضعف خلال التوسع الإمبريالي للغرب.

لكن أصل الامتيازات الأجنبية في الشرق الأوسط مختلف تماماً مع ذلك، ولا توجد أدنى علاقة للمصطلح بالاستسلام، لكنه مشتق من اللاتينية Capitula إشارة إلى عنوان الفصل الذي قسمت فيه نصوص هذه الاتفاقيات وهي ترجع إلى عصر استعلاء إسلامي وليس أوروبي، وعندما كانت الدول الإسلامية في أوج قوتها وكان التجار الأوروبيون وممثلوهم الديبلوماسيون يفدون كعنصر أدنى درجة، وترجع أقدم أمثلة معروفة لهذا النوع من الاتفاقيات إلى القرن الثاني عشر «السادس الهجري» عندما هزم المسلمون الصليبيين وطردوهم، ووجدوا من قبيل الامتيازات أن يسمحوا للتجار الأوروبيين أن يبقوا على سواحل البحر المتوسط الإسلامية حيث تمركزوا وكونوا لأنفسهم جاليات، ومنحوهم التسهيلات التي طلبوها أو احتاجوا إليها من أجل أن يواصلوا أنشطتهم النافعة المتبادلة، واعتبرت مثل هذه الامتيازات عند الدول الأوروبية التجارية معاهدات، ومن قبل الحكام

---

(٢٩) عرض في: Mahmud Kemal Inal, Osmanli Devrinde son Sadriazamlar (Istanbul, 1940-53), p.1892.

(٣٠) يتناول الفصل التاسع من الدستور «مواد ١١٣ - ١٣٢» رئاسة الجمهورية، وتتناول المادة ١١٥ شروط الترشيح لها وأولها «الأصل الإيراني والجنسية الإيرانية».

(٣١) هناك أدبيات واسعة عن الامتيازات، انظر كيف فهمت في الجانب الإسلامي في: EI2, s.v. «Imtiyazat» (by J. Wansbrough, Halil Inalcik, A.K.S. Lambton, and G. Baer).

المسلمين مراسيم ملكية ممنوحة من الحاكم المسلم في شمال أفريقية ومصر وتركيا وإيران وغيرها. والامتيازات في العثمانية «عهد نامه» «خطاب أمان» وكانت تمنح من السلطان كتعطف. وكانت الامتيازات الممنوحة لجماعات التجار الأجانب في الامبراطورية امتداداً منطقياً للحكم الذاتي في المجتمعات الذمية وفي التطبيق الإسلامي الوسيط للأمان الذي يشمل وضع المستأمن. ولم يحدث إلا في عصر متأخر جداً عندما تغيرت علاقات القوة الحقيقية بين الدول الأوروبية والدول الإسلامية إلى غير صالح الأخيرة أن توسعت الامتيازات الممنوحة بمقتضى هذه المعاهدات بشكل مؤذ وبذيء مما استتبع حقوقاً خارجة على نطاق التشريع الوطني، وأصبحت مرهقة وتدعو إلى الغيظ.

والصنف الرابع من الأعداء الذي يعتبر شن الحرب عليه أمراً شرعياً هو المرتد، ويمكن أن تصنف الحرب ضده ـ بخلاف قاطع الطريق والباغي ـ في باب الجهاد، والكافر هو أي إنسان لم يدخل في الإسلام، لكن المرتد هو الذي دخل في الإسلام ثم خرج منه واعتنق ديناً آخر، أو كما هو معتاد عاد إلى دينه السابق ودين آبائه. وبهذا الفعل سحب ولاءه للحكومة المسلمة، ومن ثم صار عدواً لذلك الذي شرع له ـ بل كلف ـ بأن يشن عليه الحرب، وهو بمعناه الأخير قد يصدق على المجموعات أكثر من صدقه على الأفراد، وبهذا المعنى يحرز المصطلح مفهوماً سياسياً.

وقد طرحت مشكلة الحرب ضد الردة بوفاة الرسول، عندما رفضت بعض القبائل العربية إرسال الزكاة للخليفة الجديد وإبداء الولاء له، ومن جهة النظر الوثنية أنهم كانوا قد عقدوا اتفاقاً مع محمد فسخ تلقائياً بوفاته، ومن وجهة النظر المسلمة أن هذه القبائل كانت قد دخلت جماعة المسلمين وأنها برفضها الاعتراف بالقائد الجديد للمجتمع الإسلامي قد صارت مرتدة علوة «المترجم: تفسير غريب فعلاً مع ذكره تواً أن السبب هو الامتناع عن أداء فرض من فروض الله هو الزكاة» وتعرف الحروب التي أعقبت ذلك ونتيجة لها أعيدت هذه القبائل بالقوة إلى حظيرة الجماعة في الحوليات الإسلامية بحروب الردة[٣٢] وقد أمدت هذه الحروب والإجراءات التي قامت بها السلطات الإسلامية فيها

---

(٣٢) الدراسة النقدية الحديثة الأولى لحروب الردة والأدبيات المتعلقة بها هي العمل الرائد: Leone Caetani, Studi di storia; Fred McGraw Donner, The Early Islamic Conquests (Princeton, 1984), pp.53-71; وعن القانون الخاص بشن الحرب على المرتدين انظر: Hamidullah, Muslim =

والقواعد التي استدعتها واستندت عليها، أمدت معظم المناقشات اللاحقة عن المعاملة الشرعية للردة بالنصوص المبرهنة، كما أنها قدمت النموذج لمعاملة الحكام والأفراد الذين يعتبرون مرتدين.

ولا يعتبر المسلم الذي يهجر دينه خارجاً على الجماعة ومرتداً فحسب بل هو أيضاً خائن. ويصر القانون على معاملته كخائن، وقد وافق الفقهاء على ضرورة اعدام المرتد وشن الحرب على الدولة المرتدة.

وقواعد القتال ضد المرتد أكثر قسوة من تلك التي تحكم القتال ضد الكافر، فلا ينبغي أن تأخذ المسلم به رحمة أو يجنح معه إلى السلم، كما أنه ليس من الممكن مهادنته أو عقد أي اتفاق معه، وإنْ أُسر لا يعتبر أسير حرب، ولا يمكن أن يصبح ذمياً أو أن يأمل حتى ـ مثل أسرى الجهاد الآخرين ـ في أن يعيش كعبد، والاختيار الوحيد الموجود أمامه هو أنه إما أن يرجع علناً عن ردته أو أن يموت، ويمكن له أن يختار العودة إلى الإسلام وفي هذه الحالة تغتفر له كل تصرفاته التي ارتكبها إبان ردته وتعاد إليه ثروته التي صودرت أو ما تبقى منها وإذا رفض ينبغي أن يعدم ضرباً بالسيف، والحق الوحيد من حقوق المحاربين الذي له والذي يشترك فيه مع الأنماط الأخرى من الأعداء، هو ذلك الحق الخاص بإرسال السفراء المعترف قانونياً بحصانتهم.

والردة شديدة الندرة في التاريخ الإسلامي، والردة من قبل النظم والدول أشد ندرة بالفعل، لكن الاتهامات بالردَّة ليست قليلة، وفي وقت مبكر من بدايات القرن التاسع «الثالث الهجري» يلاحظ الجاحظ باستياء أن «نسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يرمي الناس بالريبة ويتزين بإضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه خوفاً من أن يكون قد فطن له»[٣٣]. أما الغزالي المتوفي سنة ١١١١ «٥٠٥ هـ» فيتحدث في رسالته« فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» بازدراء عن أولئك الذين «ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين»[٣٤] ويقول انه أصبح من المعتاد عند

= Conduct of State, pp.174-77; Khadduri, War and Peace, pp.149-52; Khadduri, Islamic Law of Nations, pp.195-229.

(٣٣) الجاحظ: الحيوان جـ١ ط٢ «القاهرة ١٩٣٨» ص١٧٤.

(٣٤) الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة «القاهرة ١٩٠١» ص٦٨.

العلماء استخدام التكفير ضد منافسيهم وأعدائهم وهذا ما لا يوافق عليه بكل حسم، ويقول أن المسلم عندما ينقلب كافراً فهو مرتد والردة كبيرة من الكبائر وذات عقوبة شديدة القسوة في الشرع، فلا ينبغي أن تُلقى مثل هذه التهمة جزافاً، وفي الحقيقة ان أمراً كهذا حدث من علماء منهمكين في جدل حامي الوطيس، لكن لا يبدو أن السلطات أخذت هذه الاتهامات المتبادلة مأخذ الجد ما دامت دعوى الردة لم تعلن للعلماء بالفعل.

ومما له أهمية قصوى بالطبع تهم الردة المنسوبة للنظم والحكومات، وهناك فترتان في التاريخ الإسلامي صارت خلالهما هذه التهم مقولات سياسية أساسية. وكلتاهما من الفترات التي خضع فيها الشرق الأوسط ـ قلب العالم الإسلامي ـ لسيطرة أجنبية وتأثير أجنبي عميق أي لغزاة من غير المسلمين، وعندها كانت الطبقة الحاكمة تظهر ما يمكن أن يسمى إسلاماً رسمياً، بينما تتبع كثيراً من أساليب سادتها من الكفار السابقين وعاداتهم.

وقد غزا المغول الشرق الأوسط في القرن الثالث عشر «السابع الهجري» وجلبوا معهم الياسا «اليساق»[٣٥] قانون جنكيزخان والأعراف الاجتماعية والسياسية عند سكان السهوب. وأحدث هذا الأمر تأثيراً واسعاً في كل مناحي الحياة في الشرق الأوسط. وبانتهاء القرن دخل حكام المغول في إيران الإسلام، لكن الطبقات المغولية الحاكمة حتى بعد إسلامها استمرت في تصريف أمورها الخاصة طبقاً للقانون المغولي لا الشريعة الإسلامية، وفي مناحي عديدة واصلت أسلوب الحياة المغولي لا الإسلامي، وحتى في مصر التي لم تتعرَّض قط لهزيمة من المغول، قام الحكام المماليك القادمون الجدد من أوراسيا والمأسلمين سطحياً بتقديم عناصر من القانون المغولي والعرف المغولي في الجهاز الحكومي والعسكري، واتخذوا بعض الممارسات المغولية في أمور من قبيل الملبس وهيئة الشعر. كان المغول قد أصبحوا سادة العالم، وارتدى الأمراء والسلاطين المسلمون الملابس العسكرية المغولية وتركوا شعورهم مسترسلة على النمط المغولي ـ تماماً كأشباههم المعاصرين بمن فيهم من الأشد عداء للغرب واستمروا في ارتداء الموضات الأوروبية في السترات والسراويل والقلانس الحربية ذوات الحواف في إذعان غير واع للقوة الأوروبية والنمط الأوروبي فائق البراعة.

---

(٣٥) لدراسة قيمة عن المنابع والأدب والمواد انظر: Ayalon, «The great Yasa of Chingiz Khan,» Studia Islamica xxxiii - xxxiv (1971), pp.97-180, xxxvi (1972), pp.113-58, xxxviii (1973), pp .107-56.

وهناك فرق واضح بين هاتين المجموعتين، فقد كان المغول والمماليك وثنيين متأسلمين، لكن شركاءهم المعاصرين قيل فيهم أنهم مسلون ميالون إلى الوثنية. ومع ذلك فالنتيجة واحدة.. صفوة من الرجال الحاكمين الذين يحملون أسماء مسلمة ويعتنقون إسلاماً رسمياً، إلا أنهم يفرضون إدارة وقانوناً غير إسلاميين، ومن ثم فهم في نظر المؤمنين يقومون بضعضعة بنية المجتمع الإسلامي وتحطيمها في حين أن الحفاظ عليها هو الواجب الأصلي والأساسي عند المسلمين. وفي خلال أربعة عشر قرن من التاريخ الإسلامي التحم عدد قليل من الحكام المسلمين التحاماً فعلياً وجاداً بالشريعة، وحيثما فشلوا في تطبيقها، كان ذلك عن خطأ أو تعطيل وليس عن تحد مباشر. وفي المجالات المهمة المختلفة كالزواج والطلاق والميراث والحياة العائلية كانت الشريعة بوجه عام مطبقة ومنفذة في الدول الإسلامية. وفي الدول المغولية أو المتأثرة بالمغولية في الشرق الأوسط في العصور المتأخرة، وأيضاً وبشكل أكثر وضوحاً في الدول الإسلامية «المحدثة» في القرنين التاسع عشر والعشرين لم يتم تجاهل الشريعة تماماً أو تهمل ضمنياً، لكنها نحيت في مجالات عديدة مهمة وحل محلها قوانين جديدة غير إسلامية، أو تحديداً بالتعبير الإسلامي: من أصل غير إلهي.

وهذا الأمر هو الضلال البعيد من وجهة النظر التقليدية، وأسوأ الكوارث قاطبة، أسوأ حتى من غزو الكافر وتسلطه وحكمه، ذلك أنه تحت مظهر إسلامي خلاب يهدف إلى تدمير ولاء المسلمين وتدمير الدين والقانون الذي يعيشون عليه. وأولئك الذين يطبقون قوانين كافرة هم كفار بدورهم، وإن كانوا يدعون الإسلام ويزعمون أنهم مسلمون فهم مرتدون، وينبغي أن يعاملوا كمرتدين.

وقد برزت المشكلة بشكل حاد في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر «أواخر السابع وأوائل الثامن الهجريين» فقد دخل سلاطين المسلمين في الدولة المصرية السورية في حرب طويلة الأمد مع خانات المغول الوثنيين في إيران، وحرب من هذا القبيل هي من وجهة نظر المسلم جهاد. لكن دخول خانات المغول في الإسلام طرح مشكلة جديدة، فالحرب بين دول إسلامية مهما كانت مشروعة لا يمكن أن تعتبر جهاداً، والحاكم المسلم الذي ينهمك في حرب ضد مسلمين آخرين لا يمكن أن يستنفر من أجل التضحية بالدم والمال فالجهاد فحسب هو الذي يستدعي هذا. والحل هو أن المغول الذين يزعمون الإسلام لم يكونوا في الحقيقة مسلمين ما داموا مستمرين في تطبيق

القانون المفروض من جنكيزخان، وقال أحد فقهاء القرن الرابع عشر «الثامن الهجري» أن أولئك الذين يطبقون قانوناً كهذا هم كفار وينبغي أن يقاتلوا حتى يثوبوا إلى شرع الله[٣٦] ومن ثم فقتالهم جهاد بكل ما يعنيه الجهاد.

وكان إعلان الممارسات الوثنية بالنسبة لحاكم عدو سهلاً للغاية بالنسبة للفقهاء، لكن تحديد الممارسات الوثنية للحاكم الذي يعيشون في ظله واتهامه بها فقد كان أكثر صعوبة، وفي معظم العصور ومعظم الأماكن كان مستحيلاً تماماً، ومع ذلك فليس هناك نقص في النصوص في العصور الوسطى المتأخرة من خلالها أبدى العلماء والفقهاء المسلمون رفضهم للتدخل غير المشروع في البلاد الإسلامية بما فيها البلاد التي يعيشون فيها من قبل القوانين والممارسات الوثنية، ورغبتهم في العودة إلى ما كانوا يعتبرونه الإسلام الحقيقي.. وكانوا على المدى الطويل ناجحين. وفي الامبراطورية العثمانية لم تتم إعادة تعظيم الشريعة فحسب وإن لحقها بعض الإعادة في التفسير، بل كانت مطبقة بشكل أكثر تأثيراً وانتشاراً في دول إسلامية أخرى أكثر توسعاً وأعلى حضارة.

وقد ظهرت المشكلة مرة أخرى في العصور الحديثة بظهور الإصلاحيين والتحديثيين في الامبراطورية العثمانية في البداية ثم في دول إسلامية أخرى عديدة، وحاولوا تقديم المفاهيم والممارسات الأوروبية ومن ثم تغيير الحكومة الإسلامية والمجتمع الإسلامي عن عمد أو غير عمد. وكان الكثير من التغييرات التي اقترحوها مضادة للشريعة كما فهمت ومورست، وعارضها بعض العلماء معارضة مريرة، برغم أن عدداً آخر من العلماء أيدوها أحياناً. وحاول الإصلاحيون التعامل مع هذه المشكلة بطرق شتى، في البداية باللجوء إلى تأويل الشريعة وإعادة تفسيرها، وعندما فشلوا في ضمان قبول هذا الأمر، بالزيغ عنها كلية، ووضع قوانين منقولة أو محورة عن نماذج أوروبية محلها.

وكان بعض العلماء استناداً على تقليد قديم ثابت ينص على التطويع والالتزام بالعرف راغبين في قبول إجراءات الحكام والوزراء في هذا الأمر وتقنينها كما حدث في بقية الأمور، كما أن هناك علماء آخرين رفضوا هذا الأمر اتباعاً لتقليد قديم ينادي

---

(٣٦) ابن تيمية: فتاوى، جـ٤، القاهرة ١٩٠٩ صفحات ١٩٨ و٢٨٠ ـ ٢٨١، استشهد بها: Emmanuel Sivan, in Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven, 1985), p.98.

بالصراحة والحسم بنفس الدرجة وشجبوا هـذه الإصلاحـات على أنها إزراء بـالإسلام ومحاولة لقيادة الجماعة الإسلامية من الاستقامة إلى المعصية واكتسب كلا الرأين تأييداً ملحوظاً من الناس، وكان التيار الأول مؤيداً على الخصـوص بين الطبقـات المتغربـة والوسطى، أما الثاني فكان مؤيداً من السواد الأعظم من الناس. ومن الواضح أن النتيجة المنطقية لمثل هذا الرفض هو إنكار اسم المسلم على من يهدف إلى تطبيق مثل هذه التغييرات، كما يستتبع عواقب شرعية وسياسية بتوجيه تهمة الردة إلى الحاكم.

ويكفي أن نقدم مثالين أحدهما من القرن التاسع عشر والآخر من القرن العشرين. ويأتي المثال الأول من المدينة المقدسة مكة في إبريل سنة ١٨٥٥ وكانت آنذاك جزءا من الامبراطورية العثمانية. وفي تلك السنة بدأت التقارير التي تتميز بالوصول إلى المدن الدينية فحسب في الوصول وتفيد بأن بعض الإصلاحات التي زعم أن الحكومة العثمانية آخذة في تطبيقها تتضمن إلغاء بعض ما هو قائم بالفعل كتحريم الرقيق الأسود ومنـح المسيحيين حقوقاً متساوية وتحرير المرأة، وأصدر شيخ العلماء في مكة والمسمى بالشيخ جمال فتوى ترفض كل هذه البدع المزمع عليها والتي جرت بها الشائعات «فتحرير الرقيق يخالف الشريعة، وأكثر من هذا السماح للنساء بالسير سافرات، ومنح المرأة حق المطالبة والاستهلال بالطلاق. . . وما إلى ذلك مخالف للشريعة الغراء، وبمثلها يصبح الأتراك من الكفار دمهم مباح واسترقاق أبنائهم حلال» وأتبعت الفتوى بإعلان الجهاد ضد العثمانيين والثورة على حكمهم. وقبل شهر يونيـة من السنة التـالية سحق التمـرد، لكن حكومـة السلطان وعت الدرس، واتخذت خطوات لاحتكار الحكم في الجنوب العثماني. وظلت المدن المقدسة محرمة على المسيحيين، وأعلن تحريم العثمانيين لتجارة الـرقيق سنة ١٨٥٧ واستثني الحجاز من هذا القرار. ولم يكن تحرير المرأة إلا مجرد شائعات، ولم يتم شيء من هـذا القبيل لا من قبـل الإصلاحيين الترك ولا من قبـل أسـاتـذتهم من

(٣٧) عن هذه الحادثة: انظر B. Lewis, «The Tanzimat and Social Equality,» in Économies et sociétés dans L'empire attoman, ed. Jean-Louis Bacqué-Grammant and Paul Dumont (Paris, 1983), pp. 52-53; Ehud Toledano, The Ottoman Slave Trade and Its Suppression (Princeton, 1983), pp.129-35; William Ochsenwald, «Muslim European Conflict in the Hijaz: The Slave Trade Controversy, 1840-1859,» Middle Eastern Studies xvi (1980), pp. 115-26. والمصـدر الأصلي الذي أخذت منه كل الإشارات المذكورة هو: Cevdet, Tezakir 1-12, ed. Cavid Baysun (Ankara, 1953), p. 101-52. ويمكن أن يوجد عرض مهم لهذه الأحداث في تقارير ستيفن بيج نائب القنصل البريطاني العامل في جدة: خطابات في ٤ أغسطس و ١٣ نوفمبر و ٢٣ نوفمبر سنة ١٨٥٥ . .

الأوروبيين، وأرسل المفتي الأكبر في الأستانة خطاباً «إلى قاضي مكة ومفتيها وعلمائها وأشرافها وأئمتها ووعاظها» وفيه حاول التنصل من هذه الخرافات والشائعات المزورة «بلغ مسامعنا أن بعض الحمقى ومن أضلتهم شهوات هذه الدنيا قد اختلقوا أكاذيب غريبة واخترعوا أباطيل كريهة وغريبة قائلين ان الدولة العثمانية العلية ترتكبها ـ حفظنا الله تعالى منها ـ كمنع الاتجار في الجواري والعبيد، ومنع الآذان من المآذن، ومنع المرأة من الحجاب وإخفاء عورتها، ووضع حق الطلاق في أيدي النساء، وطلب العون ممن هم على غير ديننا واتخاذ الأعداء أولياء وأصفياء. . . وكلها أمور غير صحيحة بل مجرد أكاذيب قصد بها التشهير» ولا شك أن الخلط الماهر للسخيف والمبالغ فيه مع غير المقبول حقيقة، كان له بلا شك التأثير المطلوب.

أما المثال الثاني فهو اغتيال الرئيس المصري أنور السادات سنة ١٩٨١ على يد أربعة أعضاء من منظمة أصولية سرية. ومن الواضح أن حجتهم على السادات قد تبلورت خلال مناقشات في مقارهم والأدبيات التي أنتجوها هم وبعض المنظمات المشابهة[٣٨] فالسادات في رأيهم كان مسلماً بالاسم فحسب، ونبذه للشريعة وأنصارها الحقيقيين، وتقديمه لنظام غربي ومن ثم كافر للقضاء والقانون والمجتمع والثقافة قد أثبت على نفسه أنه مرتد، والمرتد أسوأ من الغاصب وأسوأ من الطاغية وأسوأ حتى من الحاكم الكافر، ومن هنا فلا ظروف هناك تستدعي قبول حكمه أو إطاعة أوامره. وعقاب الردة هو القتل، والواجب الإسلامي الذي ينص على فعل المعروف ونبذ المنكر يتطلب تنفيذ هذه العقوبة. وهناك أدلة مشابهة قدمت لتبرير إسقاط شاه إيران، وتستخدم ضد كثير من الحكومات في الدول الإسلامية التي لا تقبل التفسير الراديكالي للإسلام.

وتتصل المناقشات الكلاسية الإسلامية بشأن الحروب المبررة والقوانين التي تنظم مسارها بالجهاد ضد الأعداء الخارجين في الأغلب الأعم، لكن مبدأ قتال المرتد فتح الباب لتقنين الحرب ضد العدو من الداخل وفرضها، مما تطور في العصور الحديثة ليصاغ في نظرية للعصيان والحرب الثورية كتكليف ديني وصيغة من صيغ الجهاد. وهذا بدوره له جذوره العميقة في ماضي الإسلام.

---

(٣٨) عن هذه الحادثة، أنظر: Johannes J. G.Jansen, The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East (New York, 1986); Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh (Berkeley and Los Angeles, 1986); Sivan, Radical Islam.

الفصل الخامس

حدود الطاعة



«أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» هذه الآية من القرآن «٤/٥٩» مؤيدة بالتفسير والحديث[1] تمثل نقطة البداية لمعظم التعاليم الإسلامية حول السياسات. ورسالة هذه التعليمة «مفرد تعاليم» مزدوجة للحاكم صاحب السلطة وللرعية الهادئة المطمئنة الساكنة. والحاكم والمحكوم على السواء كلاهما محاط بتكاليف مفروضة عليه من الشريعة، كلاهما أمام الله، وكل منهما أمام الآخر. والواجب الأول والأساسي الذي يدين به الفرد للحاكم هو الطاعة. وإجماع الكتابات القانونية والدينية والسياسية الإسلامية واضح بشكل عام في هذه النقطة. وليس واجب الطاعة للسلطة الشرعية في الحقيقة نوعاً من المداراة النفعية السياسية، لكنه تكليف ديني محدد ومفروض من الشريعة وقائم على الوحي، ومن ثم فإن شق عصا الطاعة إثم كالجريمة تماماً.

لكن هناك أيضاً مبدأ يقول انه لا سلطة الحاكم ولا طاعة المحكوم مطلقة وغير مقيدة. فكلاهما تابع للقانون الذي فرض عليهم وينظمهم ويحدد لهم شئونهم. ويمكن أن يكون الحاكم المسلم عادة أوتوقراطياً «مطلقاً» لكنه لا يكون مستبداً، فمركزه وولايته لهذا المركز قائمة على القانون ومنظمة به، ذلك القانون الذي يحيط به بدرجة لا تقل عن إحاطته بأدنى عبيده مرتبة. وينبغي عليه ألا يغير القانون، وليس من مهامه في الحقيقة أن يفسره. ومن واجبه أن يصون القانون ويطبقه ويوسع نطاقه بقدر الإمكان أي نطاق سيادته.

---

(١) أنظر الحديث على سبيل المثال في: في المتقي: كنز العمال جـ ٣ ص ١٩٧ وما بعدها والترجمة الإنجليزية في، Lewis, Islam, vol.1, pp. 150-51 وأحاديث أخرى في ص ١٥١. . Wensinck et al., Concordance, svv. «Amir,» «Imam,» «Wali» etc.

وإن فشل في هذه الواجبات أو فوق ذلك انتهك القانون، فهو إذن قد خان واجبه ونقض عهده مع جماعة المسلمين والذي بمقتضاه نُصِّب كحاكم، وهناك عواقب معينة تتبع ذلك، ومن بينها أن ذلك ربما يؤثر على واجب الطاعة عند الرعية، فلكي تدين له الرعية بهذه الطاعة، على الحاكم بناء على القواعد الكلاسية للشريعة أن يحكم طبقاً لها وأن يحكم بالعدل. فإن لم يكن حكمه شرعياً وعادلاً، خسر مطالبته بالطاعة وزعمه إياها، ومن ثم فالشيء الكثير يعتمد على حدود الشرعية والعدالة.

ومنذ العصور القديمة، تعكس الأحداث التي رواها التاريخ الإسلامي[٢] والمدعومة بالوصايا التقليدية والشريعة الإسلامية معيارين وإلى حد كبير مبدأين متناقضين، الأول ينبغي أن نطلق عليه أنه مبدأ سلطوي ومهادن، أما الثاني فيمكن أن نسميه مبدأ راديكالياً فعالاً. ولأسباب واضحة كان الاتجاه المهادن مسيطراً ولهذا السبب - إلى جوار أسباب أخرى - كان هو الذي يتعرض أكثر للتوثيق والدراسة، لكن الاتجاه الراديكالي الفعال قديم أيضاً وعميق الجذور، ويحقق أهمية جديدة في أيامنا هذه بظهور فكرة ثورة إسلامية، وبقادة وحركات مكرسة لإنجازها. وفي معنى من المعاني، كان ظهور الإسلام في حد ذاته ثورة[٣] وقد بدأ بتحدي الرسول للقيادة القديمة وللنظام القديم في مكة الوثنية، ودعم بالقضاء عليهما والحلول محلهما، قضى على الأولى بالرسول وصحبه وعلى الثانية بالإسلام. وبينما أيدت الكثرة الغالبة من الفقهاء التقليد السلطوي، كانت هناك دائماً ضفة أخرى في الفكر الإسلامي والممارسة الإسلامية، كان شاطئاً راديكالياً وفعالاً بل وثورياً في بعض الأحيان. وهذا التقليد قديم وعميق الجذور كالأول تماماً، ويمكن أن تشاهد مظاهرة الفعلية خلال القرون سواء في الفكر السياسي الإسلامي أو في الممارسات السياسية عند المسلمين، وعادة ما نظر أنصار الاتجاهين إلى حياة الرسول وتعاليمه اقتداء واستلهاماً، وكلاهما ركز اهتمامه على الإجراءات السياسية التي رآها الرسول ضرورية الإنجاز من أجل أداء رسالته الدينية. وبينما نظر السلطويون إلى الرسول كحاكم وكرأس دولة يمارس سلطة الحكم على المجتمع في المدينة، نظر

(٢) لهذا الغرض ما يهم ما ذكر منها وإن ما ذكر استقبل استقبالاً حافلاً وصدق في العالم الإسلامي، والمناقشات الحديثة عن الصحة التاريخية لهذه التقارير لا علاقة لها بمسألة قبولها ف الماضي وبالتالي ليس لها كبير تأثير في مسألة قبولها في الحاضر.

(٣) عن مناقشة أكمل لهذا المعنى أنظر: B. Lewis, «On the Revolutions in Early Islam,» Studia Islamica xxxii (1970),pp. 215-31,reprinted in idem, Islam in History,pp.237-52.

الراديكاليون أكثر إلى المسيرة المبكرة للرسول عندما كان منهمكاً في قيادة حركة معارضة لحكومة الأقلية الوثنية في مكة.

وبرغم أن هذه المعارضة كانت في المقام الأول دينية وأخلاقية في هدفها، إلا أنها في الواقع اتخذت شكل الفعل السياسي. ومن هذا المنطلق فالرسول بدأ كقائد معارض ضد النظام الموجود في مكة ووجد نفسه مضطراً إلى ترك موطنه إلى مكان آخر هو بالتحديد المدينة حيث شكل فيها ما يمكن أن يسمى في اللغة السياسية الحديثة «حكومة في المنفى» ومن هناك كان قادراً على العودة إلى مكة لإنجاز أهدافه الحقيقية من القضاء على الوثنية والنظام الوثني وإقامة الإسلام والنظام الإسلامي الجديد في موضعه. وفي هذا المجال كما في غيره نُظِر إلى الرسول كنموذج أو بالتعبير القرآني «أسوة حسنة»[٤] أو بالمصطلح السوسيولوجي المعاصر Role Model نموذج عمل. وقد وضع عمله هذا نموذجاً حاول الكثير من القادة المتأخرين الطموحين سياسياً اتباعه، ومنهم من نجح ومنهم من فشل. فالعباسيون الذين ذهبوا إلى إيران الشرقية من أجل أن يعودوا إلى العراق، والفاطميون الذين ذهبوا عبر اليمن وشمال أفريقية إلى مصر، حاول كلاهما إعادة السياق النبوي للمعارضة والمقاومة والهجرة ثم العودة من المحيط إلى المركز. وهذا ما فعله كثير من القادة في أزمنة متأخرة، وكثيرون من المحدثين جداً حاولوا القضاء على حكامهم وإسقاطهم والحلول محلهم باتباع مسيرة مشابهة[٥].

وقد وجد الراديكاليون ـ كالسلطويين ـ نصوصاً من القرآن والحديث تدعم الدروس التي وجدوها في الأعمال التي قام بها الرسول. وهناك آيات متعددة في القرآن تتصل بشكل خاص بفرعون مصر، وفيها يأمر الله الناس بعدم اتباع الملوك الوثنيين الطغاة «فاتقوا الله وأطيعون، ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون» «٢٦/ ١٥٠ ـ ١٥٢» ومضمون هذه الآيات وآيات أخرى بنفس المعنى[٦] أنه لا طاعة للملوك

---

(٤) القرآن: ٣٣/٢١، للمقارنة ٦٠/٤٤٦ «المترجم: بل ٦ حيث استخدم نفس التعبير في شأن إبراهيم وصحبه. ويتكرر التعبير بشكل شائع في الكتابات الإسلامية المتأخرة وبخاصة بين الشيعة.

(٥) إتبع آية الله الخميني هذا النموذج بنفس النجاح وعاد إلى إيران عبر العراق ونوفيل لي شاتو.

(٦) على سبيل المثال ١٨/٢٨ وللمقارنة ٢٨/٣ ـ٥، ٣٤/٣٣ ـ ٣٧، ٥٩/٧ ـ وانظر علاوة على ذلك B.Lewis,«On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing,» BSOAS x/ ix (1986), pp. 141-47.

الأشرار والظلمة بل على العكس من الواجب عدم طاعتهم. ودعم هذا المعنى بأحاديث كثيرة مروية.

وتستمر الرواية الراديكالية في سيرة الرسول وتعاليمه عبر ما سماه المؤرخون بالغزوات، وما يسمى في المصطلح الإسلامي عادة بالفتوح، ذلك أن النظرة إليها لم تكن تعتبرها كغزوات بالمعنى السوقي من أجل المكتسبات الإقليمية، لكنها كانت قضاء على النظم الفاسدة والحكام غير الشرعيين «وفتحاً» للرعايا على الوحي الجديد والنظام الإلهي. وقد عبر عن مفهوم النظام القديم المنسوخ بشكل حي في دعاء ورد في انذار قيل أن أحد قواد العرب المسلمين وجهه إلى أمراء إيران «الحمد لله الذي شتت شملكم وأحبط كيدكم وفرق جمعكم»(٧) ومن ثم فإن استخدام الأصل اللغوي «فتح» لا يشبه استخدام القرن العشرين للفعل «حرر» المستخدم في الكتابات العربية الحديثة عن التاريخ الإسلامي المبكر. ويستخدم الفعل العربي «غلب» في المدونات المبكرة عن الغزوات الإسلامية بمفهوم الاجتياح بواسطة قوة عظمى لكن في سياق العمليات العسكرية بالفعل، لكن بالنسبة للغزو ككل ولتأسيس النظام الجديد فإن المصطلح العادي هو فتح والجمع فتوح، ومن ناحية أخرى تستخدم «غلب» عادة عند غزو أراضي إسلامية من قبل جيوش غير مسلمة أو إعادة غزوها.

ويؤكد هذا الاستخدام بوضوح مفهوم الأحقية الجوهرية أو الشرعية للاجتياح والتقدم الإسلامي ونتيجته الحتمية عدم شرعية الانسحاب الإسلامي أمام إعادة غزو الأراضي المفتوحة والذي يقوم به الكفار. ويتوافق هذا مع القاعدة الإسلامية الشهيرة أن كل مولود يولد على الفطرة ـ أي مسلماً ـ وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه(٨) ومن ثم فالتقدم الإسلامي فتح وتحرير، وذلك لكي يمنح هذا الميل الجِبِلّي الإلهي ساحة حرة.

---

(٧) الطبري: تاريخ، جـ ١ ص ٢٠٥٣، للمقارنة: المصدر السابق ٢٠٢٠ ـ أبو يوسف: كتاب الخراج ص ٨٥، أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال تحقيق محمد الفقي، القاهرة ١٩٣٤، ص ٣٤. وهناك تعبيرات مشابهة تظهر في خطابات أخرى مبكرة منسوبة إلى قادة وحكام مسلمين، أنظر على سبيل المثال النصوص التي جمعها حميد الله في مجموعة الوثائق وبخاصة ص ٢٩٥ وما بعدها.

(٨) D. B. MacDonald, The Religious Attitude and Life in Islam (Chicago, 1909), pp.243-44; idem, EI2, s.v. «Fitra.» وبناء على الحديث الذي يستشهد به كثيراً «كل مولود يولد على الفطرة وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، إشارات في: Wensinck, A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Leiden, 1921), p.43, and Wensinck et al., Concordance, vol. 5, pp.179-80.

وقد عبر عن روح الفعالية مرات عديدة في أدبيات الإسلام وبخاصة في الوصايا القرآنية بعدم إطاعة الحكام الجبارين المسرفين الذين يفسدون في الأرض، كما تدلُّ الأحاديث بشكل واضح أن الطاعة لا تجب في معصية، أي عندما تتعارض أوامر الحاكم مع أوامر الله[٩]. وإذا كانت الآيات القرآنية قد تشير عادة إلى الحكام غير المسلمين، فمن الواضح أن المقصود بالحديث الحكام المسلمون الضَّالون.

ويدين الفرد المسلم للحاكم الشرعي بالطاعة الكاملة والمباشرة، وإذا نقصت شرعية الحاكم أو افتقدها، فإن واجب الطاعة يسقط، وربما حل واجب عدم الطاعة محله. والراديكاليون والمحافظون على السواء ـ لم يجيبوا ـ على سؤال حرج وربما لم يسألوه لأنفسهم، ذلك السؤال الذي يمكن أن يوجهه فقيه دستوري في عصرنا الحاضر وهو: من الذي يقرر، ومن الذي يفتي بشكل فعال أن الحاكم أصبح غير شرعي أو آثماً ومن ثم فقد الحق في الحكم والمطالبة بالطاعة؟ وحقيقة بالطبع أن الممارسة العملية حسمت عادة بالتحكيم على الأشكال السياسية وإن استدعى الأمر بأشكال أخرى من المقاومة. وهناك من ناحية أخرى كم ملحوظ من الشواهد سواء من الناحية النظرية أو الناحية التاريخية تبين كيف نظر المسلمون إلى هذه المشكلة، وما هي الأدلة التي تقدم للدفاع عن النظام أو إسقاطه، ومما له أهمية الحلول التي قدمها الكتاب المسلمون عن المشكلة العادية التي تواجه الثوار الناجحين وهي كيف يبرروا شقهم لعصا الطاعة ويشرِّعوا استيلاءهم على السلطة دون أن يفتحوا الطريق في نفس الوقت أمام الآخرين للخروج عليهم.

وبالنسبة للرسول والمسلمين الأول، لم تكن هناك مشكلة، فقد كان أساس

---

(٩) معصية «حرفياً عدم الطاعة» ـ أي لله ـ من مصطلحات الذنب. وهناك حديثان يرويان بشكل متكرر «لا طاعة في معصية الله» و «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وهناك أحاديث أخرى أكثر صراحة وبناء على أحدها أن الرسول قال لصحابته «إذا أمركم أحد أمرائكم بفعل فيه معصية فلا تطيعوه» كما يستشهد بالخليفة الأول أبي بكر «أطيعوني ما أطعت الله فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم» الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧، ومن هذه الأحاديث وغيرها من الأحاديث يتبين أن الطاعة واجبة للأئمة لكن في طاعة الله فحسب وليس في معصيته. ولدراسة حديثة عن الأصل الإسلامي للطاعة المشروطة أنظر: هادي العلوي «نقد السلطة ومبدأ الطاعة المشروطة في الإسلام» النهج ٩ «١٩٨٥» ص ٧٤ ـ ٨٤ و ١٠ «١٩٨٥» ص ٨٠ ـ ٩٢. الأحاديث المستشهد بها في Wensinck et al., Concordance, s.vv. «Ma siya,» «Zulm,».

الشرعية تفويضاً إلهياً بواسطة الوحي. فكان بأمر الله أن هاجم الرسول حكام مكة وأسقطهم، وكان بأمر الله أن احتفظ لنفسه بالسلطة ضد كل من حاول أن يسقط هذه السلطة أو يقضي عليها. حتى بعد الرسول، لم تكن هناك مشكلة أمام المؤمنين لفترة من الزمن، فكان معيار الشرعية هو الإيمان بالله وصيانة شريعة الله، وكان هدف الفعل السياسي والعسكري خلع الكفر من السلطة لأنه لا يمكن أن يمنح شرعية وإحلال الإسلام محله حيث من خلاله فحسب يمنح الله الحكام الشرعية. وقد بدأت المشكلة عندما لم يصبح القتال موجهاً ضد وثنيين أو كفرة بعد، لكنه موجه ضد مسلمين، أي عندما أسقط حاكم أو نظام مسلم بالقوة وحل محله حاكم آخر. وخلال الصراعات المذهبية والسياسية في القرون الأولى من التاريخ الإسلامي، أصبحت الشرعية قضية محترقة، ووجد الغصب والظلم استخداماً سائداً ومنتشراً في الممارسات الإسلامية السياسية.

ويقدم لنا التاريخ الإسلامي كثيراً من الثورات: ناجحة وفاشلة، لكن ليس هناك مصطلح إيجابي يعبر عن إحلال لنظام محل نظام آخر بالقوة الجبرية وذلك حتى العصور الحديثة عندما نفذ تأثير الثورة الفرنسية والثورات الأوروبية التي تلتها إلى الفكر السياسي ولغة السياسة في الإسلام(١٠).

ويحتوي الاستخدام الكلاسي على كثير من المصطلحات التي تستنكر الانتفاضات والعصيان والتمرد والتخريب والفتن من كل الأنواع. وأكثر هذه المصطلحات شيوعاً «الفتنة» مع وجود معانيها الأصلية التي تعني «الاختبار» و«الإغواء» غالباً مع تلميحات جنسية، وترد الفتنة كثيراً في القرآن في سياقات تبدو فيها من مصطلحات السياسة العامة أكثر من كونها معتقداً شخصياً أو امتثالاً. فالفتن تعني عدم الرضا أكثر مما تعني الخروج للمعارضة «أخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل... وقاتلوهم حتى لا

---

(١٠) أنظر: Ra'if Khuri, Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East, trans. Ihsan Abbas (Princeton, 1983); Berkes, Development of Secularism in Turkey; B. Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas,» Journal of World History i(1953), 105-25. وعن دراسات الثورة الفرنسية في العربية أنظر؛ وبخاصة: Ami Ayalon, Language and Change, especially pp. 43-44, 98-100, 107-8.

تكون فتنة ويكون الدين كله لله» «٢/ جزء من الآية ١١ وجزء من الآية ١٩٢» وظهرت «الفتنة الكبرى» كمصطلح بمقتل الخليفة الثالث عثمان سنة ٦٥٦م/ «٣٥ هـ» وأعقبه حرب أهلية طويلة ومريرة بين الفئات الإسلامية[١١] ففي جانب كان هناك الذين رأوا الخليفة ظالماً وأن قتله تنفيذ لحكم ومن ناحية أخرى كان هناك أولئك الذين رأوه حاكماً مستقيماً واعتبروا قتله جريمة، ومن ذلك الوقت فصاعداً صارت «الفتنة» هي المصطلح الأكثر شيوعاً لأي تحد أو جدل سياسي بالنسبة للوضع القائم سواء كان عسكرياً أو سياسياً. ولا يتغير استخدامه السلبي ولا يتبدل بحيث يمكن أن يقال انه يستخدم فحسب بالنسبة للحركات التي يقودها آخرون وبطبيعة الحال لم تكن ناجحة، طالما أن الحركة الناجحة لا تظل «فتنة» بمجرد نجاحها بل تصبح تولياً جديداً أو فتحاً[١٢]. وكان مصطلح «فتنة» هو الذي استخدم من قبل الكتاب المسلمين الأوائل الذين تعرضوا للثورة الفرنسية التي قامت سنة ١٧٨٩ ولم يحبذوها. وعندما بدأ الكتاب المسلمون خلال القرن التاسع عشر يتحدثون بشكل أكثر تعاطفاً عن الثورات نحتوا كلمات جديدة أو أعادوا تكييف كلمات قديمة للدلالة عليها. وفي التركية العثمانية ثم تبعتها الفارسية تم استخدام كلمة «انقلاب» وهو من أصل عربي يعني الدوران حول، وفي العربية يؤدي مصطلح الانقلاب معنى سلبياً إلى حد كبير، فهو بمفهوم الانقلاب العسكري أو العصيان المسلح، لكن المصطلح الإيجابي في هذا المجال هو الثورة، وكان المصطلح يعني في الاستخدام الكلاسي «القيام» و«التهيج» و«التمرد» أو «الانعزال» لكنها الآن المصطلح العربي العام والشامل للتعبير عن الثورات الحسنة المؤيدة.

---

(١١) السابقة التي وضعت بالقتل الأيديولوجي لعثمان ـ كان القتل السابق له وهو قتل عمر يبلو شخصياً تماماً ـ استتبعت بكثير من مقاتل المخالفين والمتشيعين الذين رأوا في إزاحة الحاكم الوسيلة السريعة والبسيطة لتغيير العالم أو على الأقل المنطقة التي يحكمها. وكلمة assassin بالرغم من أنها من أصل لغوي عربي هو حشيشية إلا أنه لا يعني «قاتل» في العربية، وهناك مصطلحان يستخدمان في الغالب للقتل السياسي والديني الأول هو الإغتيال من أصل لغوي يعني التدمير ويشير إلى عدم الموافقة، والثاني «التزكية» وكان يستخدم من قبل القتلة «التقاة» ليشرف فعلهم.

(١٢) ومن هنا فإن الرواية الرسمية إلى حد ما عن الثورة الناجحة التي أُسِّست الخلافة الفاطمية سميت افتتاح الدعوة، ولها طبعتان الأولى بتحقيق وداد القاضي بيروت ١٩٧٠، والثانية بتحقيق فرحات الدشراوي «تونس ١٩٧٥» والمؤلف نعمان بن محمد كان قاضي القضاة للخليفة الفاطمي الرابع. وعن الدعوة أي التبشير والدعاية التي هيأت الطريق للثورتين العباسية والفاطمية كليهما أنظر: EI2, s.vv. «Dai» (summoner) (by M.G.S. Hodgson) and «Dawa» (by M.Canard).

وأقرب المداخل في الاستخدام العربي الكلاسي إلى مصطلح إيجابي يعبر عن تغيير الحكم بالعنف كان «دولة» الذي كما رأينا يحتوي على المعنى الحرفي للدوران أو التعاقب واستخدم للتعبير عن سقوط الأمويين ومجيء العباسيين محلهم، لكن المصطلح سرعان ما اكتسب معنى جديداً لم يفقده وهو الدولة بمعنى State، ثم فقد تماماً فحواه الثوري السابق(١٣).

وقد قدم العرف السياسي الإسلامي كما رأينا حلقة واسعة من الألقاب استخدمت في مختلف العصور من قبل حكام ادعوا أنهم شرعيون. وهناك أيضاً معجم متسع ليعبر عن هؤلاء الحكام الذي نظر إليهم بمختلف الوسائل ومختلف الدرجات كحكام غير شرعيين. والنمط الأصلي للحاكم غير الشرعي هو بلا شك الكافر، بوجه خاص لكنه ليس في كل الأحوال عندما يقوم بقمع أولياء الله والدين. وهكذا كان فرعون وهامان وشخصيات أخرى صورت في القرآن، وكذلك كان رؤوس الكفر والحكام الذين أسقطهم النبي محمد أو هداهم في بلاد العرب، لكن ليس للألقاب التي استخدمها شيوخ القبائل والحكام المحليون في بلاد العرب الجاهلية أي مفهوم شرير أو مستهجن في الاستخدام الإسلامي. وهناك منها ما يمكن القول بأنها نقيت وأدمجت في لغة السياسة في بلاد العرب حتى بعد الإسلام، وظل اسم الفرعون حتى أيامنا هذه نمطاً للحاكم الظالم الشرير عدو الإسلام .(١٤) وكان لملوك المسيحية الذين واجههم المسلمون الأوائل وضع أفضل إلى حد ما لكونهم أتباع دين سماوي معترف به، وكان يشار إليهم بألقاب محايدة أو حتى

---

(١٣) أنظر ما سبق ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٤) في الدقائق القليلة بين اغتيال الرئيس السادات والقبض على قتلته، صاح قائدهم بكبرياء «لقد قتلت فرعون» وفي القرآن كما في سفر الخروج يعد فرعون ممثل الشر في قصة أبطالها موسى وبنو إسرائيل، وهناك مواضع عديدة يبدو فيها فرعون أكثر الحكام طغياناً وكفراً ومن واجب المؤمنين ألا يطيعوه، بل أن يقوموا بالقضاء عليه بقدر الإمكان. ومن الملاحظ أنه عوقب في القرآن كطاغية لا كمضطهد لبني إسرائيل. لكن منذ وقت طويل وإلى الآن يعلم المصريون في مدارسهم ألاّ يعتبروا الفرعون طاغية أو شريراً بل كنموذج لأعظم عصور ماضي مصر وأكثرها مجداً ومنبعاً للكبرياء القومي لا كمضطهد لأولياء الله «المترجم: ليس كل فرعون هو فرعون موسى ولا يتعلم المصريون هذا في مدارسهم» ومن هنا فمما يلاحظ أنه في لحظة صدق اختار قائد مجموعة راديكالية مسلحة في مصر فرعون نموذجاً للطغيان. وبفعله هذا اعترض على إعادة كتابة تاريخ الماضي البعيد والحديث بشكل قومي وعبر عن التفسير الديني الإسلامي للعلوان والحكم والعقاب الذي نفذ.

محترمة كـ «صاحب» و«عظيم» أو حتى بألقابهم هم كـ «النجاشي» في الحبشة و«القيصر» في القسطنطينية.

واللقب الذي يسند بشكل أكثر شيوعاً للحكام غير المسلمين، حتى قبل الإسلام أو خارج العالم الإسلامي هو ملك، وكان ـ كما رأينا ـ ذا مدلول سلبي في العصور الإسلامية الأولى ومن هنا استخدم للدلالة على الحكام غير المسلمين. وعندما حاز لقب ملك بعض الشرعية فيما بعد في العالم الإسلامي، جرت الممارسة على استخدام مصطلحات أخرى أقل إطراء بالنسبة للحكام الكفرة. كما استخدم بعض هذه المصطلحات بالنسبة للحكام المسلمين عند الطعن في شرعيتهم، وهناك مصطلح كان يُستخدم عادة هو الطاغية أو الطاغوت، من أصل ورد كثيراً في القرآن بمعنى الغطرسة والعنجهية وعدم احترام شرع الله والعداوة لأوليائه، وفي كلمة واحدة نوع من المرادف الإسلامي للمفهوم اليوناني من كلمة Hubris واستخدم في القرآن بشأن فرعون وآخرين من الوثنيين الذين تحدوا كلمة الله وعوقبوا كما ينبغي، وفي العصور الإسلامية استخدم غالباً للتعبير عن الحكام الذين لم يقبلوا كحكام شرعيين لسبب أو لآخر. ومن هنا ففي سنة ٧٦٢ م «١٤٤ هـ» وردت في خطبة ألقاها محمد النفس الزكية شجب فيها منافسة الخليفة العباسي المنصور ووصفه بقوله «هذا الطاغية عدو الله»[١٥] ويستخدم الشيعة هذا المصطلح عادة عندما يتحدثون عن الحكومة السنية ويستخدمه كثير من الكتاب المسلمين عندما يتحدثون عن أباطرة بيزنطة. ثم استخدم فيما بعد بشكل شائع في شمال أفريقية بشأن الملوك المسيحيين في أوروبا، بينما استمر كتاب الشرق يستخدمون لقب ملك لهذا الغرض.

أما حكام الإمارات المسيحية التي أقامها الصليبيون في المناطق الإسلامية فلم يكونوا حتى مؤهلين لهذا اللقب. فهم ليسوا بملوك بل «متملكون» أي ملوك زائفون، لكن الذين كانوا يأتون من أوروبا ملوكاً كانوا يسمون بالملوك مثل ريتشارد قلب الأسد، لكن ملك قبرص كما يخبرنا القلقشندي كان يسمى متملك، وذلك لأن المسلمين كانوا قد فتحوا قبرص ثم تغلب المسيحيون على الجزيرة وحكموها، ولهذا السبب سمي من سيطر عليها متملكاً وليس ملكاً[١٦].

---

(١٥) الطبري: تاريخ، جـ ٣، ص ١٩٧..

(١٦) القلقشندي: صبح الأعشى، جـ ٧، صفحات ٢٩، ٥١ ـ ٥٢. للمقارنة: العمري: التعريف=

وقد أعاد العثمانيون استخدام المصطلح الكلاسي الإسلامي مع بعض الاختلافات بمقتضاها لم يكن الملوك المسيحيون يُلقبون باللقب «ملك» بل «قرال» وأصل الكلمة من أوروبا الوسطى، وكان العثمانيون شديدي الكراهية لاستخدام لقب إسلامي حتى من أصل فارسي أو تركي لغير المسلمين، وأذعنوا لهذا الأمر تحت ضغوط، والمصطلح المفضل هو قرال «مؤنثه قرالجة» وأحياناً يتلوه طبقاً للعرف العثماني السائد بسجع بذيء «قرال بد فعال». . أي الملك سيء الفعال.

وهناك تغاير مهم في هذا الشأن بين الاستخدام العثماني والاستخدام الفارسي. فقد اعتاد ملوك الفرس الذين يسمون أنفسهم بـ «الشاهنشاه» على استخدام اللقب الذي يعتبر عندهم في درجة أقل «بادشاه» بالنسبة لملوك أوروبا. أمّا العثمانيون الذين كانوا يطلقون على أنفسهم لقب «بادشاه» فقد أصروا على عدم استخدامه عند مخاطبتهم ملوك أوروبا. وقد أصبح هذا الرفض موضع نقاش في العلاقات الأوروبية العثمانية وطبقاً لرواية فرنسية أن لقب ملك أضفي لأول مرة من قبل السلطان سليمان القانوني على الملك الفرنسي فرانسس الأول واعتبر هذا الأمر انتصاراً للديبلوماسية الفرنسية، ويبدو أن هذه الرواية ضعيفة ذلك أنه توجد وثائق يسمى فيها الملك الفرنسي مثل كل ملوك أوروبا «قرال» بل وأحياناً باللقب الأدنى(١٧). وكان الإذعان رسمياً لأول مرة لامبراطور

= بالمصطلح الشريف، القاهرة ١٩١٢، ص ٥٥ - ٥٦، ويشير المقريزي في الخطط «طبعة جاستون وايت القاهرة: ١٩١١ - ١٩٢٧: جـ ٣ ص ١٢٩٧ إلى الحاكم المسيحي للنوبة كمتملك، لكن في مواضع أخرى «على سبيل المثال السلوك جـ ١ ص ٦١١ «عند مناقشة نفس الحدث يطابق التصرف العادي في منح هذا الحاكم لقب ملك بما يتضمنه من اعتراف كدولة قديمة مؤسسة خارج دار الإسلام وعلى العكس فإن ملك سيس الأرمني وهو الحاكم المسيحي للمدينة التي فتحها المسلمون ثم تغلب عليها المسيحيون سُمي متملك وفي رأي القلقشندي أن الحاكم الجورجي لتفليس التي فتحت ثم فقدت بشكل مشابه ينبغي أن يخاطب بنفس الطريقة. (صبح الأعشى جـ ٧ ص ٢٩ - ٣٠).

(١٧) أنظر: J.L. Bacqué-Grammont, «Deux lettres de Soliman le Magnifique à François Premier,» in Actes du Vingt-neuvième Congrès International des Orientalistes, Études Turques, vol. 1 (Paris, 1976), pp.18-19; idem, «Une lettre d'Ibrahim Pasa à Charles-Quint,» in J.L. Bacqué-Grammont and E. van Donzel, Comité International d'Etudes pre-ottomanes et ottomanes, VI Symposium Cambridge 1-4 July 1984 (Istanbul, Paris, and Leiden, 1986),pp.77,86-87.

الامبراطورية الرومانية المقدسة الذي خوطب في البداية بلقب ملك فينا في معاهدة زيستيفا ـ توروك سنة ١٦٠٦[١٨] وهي المعاهدة الأولى التي عقدت بين العثمانيين وقوة أوروبية ولم تكن مفروضة من سلطان منتصر على عدو مقهور، لكن المباحثات تمت بين ندين. ولقد تم انتزاعه على يد الامبراطورة الروسية كاترين في معاهدة كوجوك قاينارجه سنة ١٧٧٤[١٩] منهية حرباً روسية تركية لقي فيها الترك هزيمة منكرة. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، كان الطلب على الألقاب الأوروبية للحكام المسلمين، وليس على الألقاب الإسلامية للحكام الأوروبيين، كان هذا هو الذي صار مطلوباً ومرجواً بحماس، ومنح على مضض كهبة للاستقلال ودليلاً على المساواة.

والمثال الأعلى للحاكم الشرعي المسلم هو بالطبع الإمام، الرئيس الشرعي للأمة أي المجتمع السياسي الديني الإسلامي. وما دام الحاكم يملك الحق في تنصيب أفراد يتصرفون باسمه فإن واجب الطاعة يمتد إلى أولئك الضباط والعمال الذين يمارسون سلطة كاملة بالتفويض لصالحه. وفي العصور الأولى ركز الفقهاء بشدة على الحاجة إلى الشرعية والعدالة وتعني الشرعية أن الحاكم كفء ومؤهل للمنصب الذي يشغله وأنه قد تبوأه بوسائل قانونية، والعدالة تعني الحكم طبقاً للشريعة الإسلامية. وإذا فشل في إثبات الأمر الأول فهو غاصب أما إذا فشل في أداء الواجب الثاني فهو طاغية وظالم[٢٠].

---

(١٨) النص التركي في «مجموعة معاهدات» جـ ٣، ص ٦٩ ـ ٧٢. والنص اللاتيني في: G. Noradounghian, Recueil d'Actes internationaux de l'Empire Ottoman... (n.p.,1892- 1903), vol. 1, pp.103ff.

وفي المعاهدات اللاحقة مع ذلك أشير إلى امبراطور روما بترجمة تركية «روما امبراطوري» بدون صفة مقدس.

(١٩) تنص المادة رقم ١٣ من المعاهدة على أن الباب العالي يعد باستخدام اللقب المقدس لامبراطورة كل روسيا في كل المراسلات والخطابات العامة وبقية الإستخدامات في اللغة التركية بحيث يقال «تمامك روسية لرك پادشاگ» النص الإنجليزي منقول من: J.C. Hurewitz, The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record, vol. 1 [New Haven, 1975], p96.

ولأشارات عن النص التركي والإيطالي أنظر ما سبق ص ٨٠ رقم ١١. وينبغي أن يلاحظ أن النص الأوربي يتضمن كلمات تركية أصر الروس عليها وأن العبارة حرفت في الروسية بحيث استخدمت گ في پادشاه بدلاً من هاء.

(٢٠) بناء على حديث ينقله كُتّاب السياسة عموماً أن الرسول قال «نِعْمَ الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلها، وبئس الشيء الامارة لمن أخذها بغير حقها فتكون حسرة عليه يوم القيامة» وعليه يعلق =

وخلال القرون الوسيطة، تمت تغيرات ملحوظة في حدود الشرعية والعدالة وبالتالي أيضاً في حدود الغصب والطغيان وتغير المطلب الأول الشرعية من اشتراط الأهلية وطريقة الاستخلاف، وضعفت بشكل تصاعدي بحيث لم يبق إلا شرطان فعالان: القوة والإسلام، فما دام الحاكم قد امتلك القوة المسلحة الضرورية للاستيلاء على الحكم والوثوب عليه، وما دام مسلماً فقد تم له الحد الأدنى أو قل الحد الأقصى الذي يكفي[٢١]. وكان هناك بعضهم يريد أن يمضي قدماً ويعترف بشرعية الحكام غير المسلمين استناداً على أنهم يسمحون للمسلمين بأن يعيشوا حياة إسلامية، وكان هذا بشكل استثنائي وفي العصور الكلاسية لم يكن مقبولاً بشكل عام.

وباختفاء مشكلة الكفاءة والاستخلاف الشرعي وفقدانها لأهميتها، تبدل اهتمام الفقهاء من مناقشة الطريقة التي تم بها الوصول إلى الحكم إلى الاهتمام بالطريقة التي يمارس بها الحكم وقد أتت الدروس القاسية لفترة من التقلبات والقلاقل والتي أعيد تقويتها بالروايات السلطوية للمجتمعات الأقدم التي ظهرت في الشرق الأوسط قلب الإسلام، أتت بما كان يعد في الحقيقة مبدأ جديداً بالنسبة للمسلمين. هذا المبدأ يقول ان أية سلطة حقيقية شرعاً كيفما ظهرت ما دامت تحتفظ بحد أدنى من الأساس الشرعي أي احترام قواعد الشريعة الإسلامية. وبهذه الطريقة تضاءل حتى الشرط الثاني وهو العدالة، وإن لم يكن قد نبذ كلية، والحقيقة أن كل الشروط خففت إلى شرط واحد

= الغزالي قائلاً: بأن كل من خالف الشريعة في حكمه فقد مارس حكماً مخالفاً. فضائح الباطنية ص ٢٠٨. أنظر علاوة على هذا: B. Lewis, «Usurpers and Tyrants: Notes on some Islamic Political Terms,» in Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens, ed. Roger M Savory and Dionisius A. Agius (Toronto, 1984), pp. 259-67; M. Sharon, «Notes on the Question of Legitimacy in Government in Islam,» in Kraemer and Alon, Religion and Government,pp.116-27.

(٢١) أول من تتبع هذا التطور وحلله A. von Kremer (Geschichte der herschenden Ideen des Islams [Leipzig, 1868], pp. 413ff., and Culturgeschichte des Orients unter der Chalifen, vol. 1 [Vienna, 1875], 380ff.)
وقدمت بشكل نموذجي على يد Santillana (Istituzioni vol. 1,pp. 12-24. حيث استشهد بمنابع عربية وأساسية، أنظر أيضاً علاوة على هذا H.A.R.Gibb, Studies on the Civilization of Islam (London, 1962), pp.141ff.; Idem, «Constitutional Organization,»pp.3-27.
والمشكلة كلها بحثت بشكل كامل وشامل أخيراً في: Lambton in State and Government.

أساسي هو القبول العام والمحافظة على إقامة شعائر الإسلام الرئيسية ومبادئه الأخلاقية.

وبينما ضعفت حدود السلطة الاتوقراطية، زاد التأكيد على واجب الرعية في الطاعة.. وهناك فقيه حنبلي في القرن العاشر «الرابع الهجري» اسمه ابن بطة قال «عليك أن تكف عن العصيان وتمتنع عنه، وعليك ألا تسل سيفك على إمامك وإن لم يكن عادلاً... وقد قال الخليفة عمر رضي الله عنه، إن ظلمك فاصبر وإن جار عليك فاصبر فالرسول ﷺ قال لأبي ذر: «اصبر وإن كان عبداً حبشياً»(٢٢) والشاهدان وأحدهما منسوب إلى خليفة والثاني إلى الرسول نفسه، كلاهما بلا أدنى شك منتحل، وهما وإن كان يستشهد بهما كثيراً واضحا الغرض، وذلك لكي يمدا مبادىء طرحت بشكل متزايد في تلك الفترة بالسند الديني أي أن الحاجة إلى منح الحاكم الطاعة لا تناقش أو تهتز أو تتداعى مهما كان مستبداً وظالماً، كما أن طاعة عمال هذا الحاكم واجبة أياً كانت الهيئة التي يظهرون فيها.

وبينما كان الكتاب يبدون قلقاً عميقاً من إمكانية إساءة الحاكم للحكم، وإساءة الإدارة من قبل عماله فإنهم مع ذلك ركزوا على أن الطاعة حتى لحاكم ظالم لا تزال مطروحة وذلك تلافياً لشرور أعظم متمثلة في الفتنة والفوضى، واقترحوا ملطفات مختلفة عن طريقها يمكن أن يستمال الحكام من خلال الحكمة والموعظة الحسنة إلى الحكم بالعدل، وكلها تغص بالحاجة إلى الشرف والإخلاص والتقوى من قبل عمال الحكومة(٢٣).

---

(٢٢) أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة: كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة. تحقيق هنري لاووست «دمشق ١٩٥٨» ص ٦٦ - ٦٧. وكان أبو ذر من بين صحابة الرسول متميزاً بزهده وتواضعه. وقد أختير في العصور الحديثة كمبشر بالإشتراكية. وعن الحديث الذي يحتوي على ذكر العبد الحبشي أنظر: S.D. Goitein, Studies in Islamic History, pp,-4; B. Lewis, Race and Color in Islam (New York, 1971),p.20.

(٢٣) بوجه عام الكتب التي كتبها العلماء تركز على أهمية استشارة العلماء، بينما تعطى الكتب التي كتبها رسميون قيمة أعظم للنصائح التي يقدمها رسميون وهناك قول مميز منسوب إلى الكاتب العثماني حسن كافي الأقسرايي «أفضل الأمراء هو من يتردد على العلماء وأسوأ العلماء هو من يتردد على الأمراء» «أصول الحكم ص ٥٢» (المترجم: القول محرف عن قول مشهور تردد كثيراً في كتب الصوفية هو: نعم الأمير على باب الفقير أي الصوفي وبئس الفقير على باب الأمير) وبناء على قول الناشر د. الحمود أن قول الأقسرايي مأخوذ من قول لأديب قرطبي في القرن الحادي عشر «الخامس الهجري» هو ابن عبد الباري.

وبينما يبدي الكتاب السياسيون من ذوي الخلفيات الأدبية والإدارية أنهم لا يرون صعوبة كبيرة في هذا مع وجود قاعدة الخضوع العام للسلطة، فقد عكس العلماء والفقهاء اهتماماً شديد الاختلاف. وكانوا بوضوح أقل رغبة من الرجال العمليين سواء في موضوع تخفيف حدود الاستخلاف وفي توسيع حدود الطاعة، لكن حتى في الأدبيات الدينية كان للضروريات السياسية في الحياة تأثيراتها في الواقع. ولم يكن من اليسير على الفقهاء أن يقبلوا قاعدة الخضوع للحاكم، وتنبىء القواعد التي عبروا فيها عن قبولهم عن كرب عظيم في الواقع. وكان علماء الشريعة العظام أناساً تحركهم قناعة دينية شديدة وهدف أخلاقي عظيم، ولموقفهم من الحاجة إلى الاستسلام للاستبداد له برهانه العقلي الذي يختلف عن رياء أنصار البلاط أو نفعية البيروقراطية أو متطلبات المهنة عند رجال الدين الرسميين. حتى الحكومة الاستبدادية ينبغي أن تطاع.. هكذا يقول العلماء الأتقياء، لأن البدائل أسوأ، ولأنه بهذه الطريقة فحسب من الممكن أن تصان الفروض الدينية والشرعية.

وقد عولجت طبيعة هذا القياس، وأسباب هذا الموقف بصراحة ملحوظة على أيدي سلسلة من الفقهاء والعلماء. وفي عهد مبكر كالقرن العاشر «الرابع الهجري» وضح الكاتب الذي استشهدنا به لتونا ابن بطة هذه النقطة تماماً «وقد أجمعت الفقهاء من أهل الفقه والعلم والنساك والعباد والزهاد منذ أول هذه الأمة إلى وقتنا هذا أن صلاة الجمعة والعيدين ومنى وعرفات والغزو والحج والهدى مع كل أمير بر أو فاجر واعطاءهم الخراج والصدقات والأعشار جائز، والصلاة في المساجد العظام التي بنوها والمشي على القناطر والجسور التي عقدوها والبيع والشراء وسائر التجارة والزراعة كلها في كل عصر ومع كل أمير جائز على حكم الكتاب والسنة لا يضر المحتاط لدينه والمتمسك بسنة نبيه ﷺ ظلم ظالم ولا جور جائر إذا كان ما يأتيه هو على حكم الكتاب والسنة كما أنه لو باع واشترى في زمن الإمام العادل بيعاً يخالف الكتاب والسنة لم ينفعه عدل الإمام.. والمحاكمة إلى قضاتهم ورفع الحدود والقصاص وانتزاع الحقوق من أيدي الظلمة بأمرائهم وشرطتهم والسمع والطاعة لمن ولّوه وإن كان عبداً حبشياً إلا في معصية الله عز وجل فليس لمخلوق فيها طاعة»[٢٤].

---

(٢٤) ابن بطة: كتاب الشرح والإبانة، وعن العيدين الرئيسيين وشعائر منى وعرفات التي تشكل جزءاً من =

وقد طورت نفس الجدلية الأساسية بقوة أشد وبحماس أكثر على يـد الفيلسوف والعالم الغزالي الذي كتب قبيل نهاية القرن الحادي عشر «الخامس الهجري»: «فإن قيل فإن تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور ولكن الموت أشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فأي أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون والولايات باطلة وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام أو أن يقول الإمامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار؟[٢٥]» وقد لخصت هذه المناقشة المطولة في مثل سائر روي بصيغ مختلفة وفحواه أن الظلم أفضل من الفوضى[٢٦].

وخلال الدعوة إلى قاعدة الاستسلام هذه لم يبد العلماء أو الفقهاء أي تظاهر بتحبيذ الحكومة المستبدة التي هم بصددها أو أية محاولة لإخفاء استبدادها، وفي فقرة يستشهد بها كثير من الباحثين المعاصرين، يقول ابن جماعة الفقيه السوري في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر «السابع والثامن الهجريين» في صراحة هادئة «فإذا خلا الوقت من أمام فتصدى لها مَنْ هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لتنظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح، وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[٢٧] واليأس الذي يشعر به مراقب تقي وشريف للمنظر السياسي

= الحج السنوي إلى مكة والمدينة أنظر: G.E. von Grunebaum, Muhammadan Festivals(New York,1951).

ولشرح إسلامي أنظر: Muhammad Abdul Rauf: Greed and Worship (Washington, D.C., 1975).

(٢٥) الغزالي: إقتصاد «القاهرة ١٣٢٠ هـ» ص ١٠٧ ـ ١٠٨، وهذه الفقرة تم الإستشهاد بها مراراً خاصة من قبل: Santillana, Istituzioni, vol. 1,p.22; Gibb, «Constitutional Organization,» pp.19-20; and Lambton, State and Government, pp.110-11.

(٢٦) Lambton, State and Government, pp.124,140,142ff.

(٢٧) ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام تحقيق H.Kofler, Islamica vi(1934),p.357. =

في ذلك العصر واضح تماماً في هذه السطور.

وفي الأصل يكون الحاكم المسلم الذي لا يمتلك الشرائط أو لم يتم اختياره أو يستخلف طبقاً للشرع يكون غاصباً. وظلت هذه القضية حاسمة عند الشيعة، فكل الحكام من السنة غاصبون لأنهم ليسوا من نسل علي ولم يستخلفوا من سلف علوي. وبيّن مسلمو السنة كما لاحظنا أن القوة المؤثرة أصبحت شرطاً كافياً، وفي عبارة وردت على لسان فقيه مالكي في شمال أفريقية «الطاعة لمن غلب بقوته»(٢٨). ولم تعد هناك حاجة بعد لأن يكون الحاكم من قريش قبيلة الرسول كما طالبت معظم الصيغ الشرعية، كما لم تعد بعد حاجة إلى الشروط الشرعية المحددة سلفاً كالاستقامة والتميز والسلامة الجسدية والحكمة والشجاعة. يكفي أن يستحوذ على مركز القوة ويبقى فيه ويقيم النظام.

وتذهب بعض المذاهب وقلة من فقهاء السنة أبعد قليلاً، فيطالبون بألا يكون الحاكم متهماً ببدعة تستحق العقاب أو بفسق، وطبقاً لما قاله الباقلاني في القرن العاشر «الرابع الهجري» على سبيل المثال أن الحاكم يعزل إذا انطبقت عليه هذه المقولة لأنه بذلك يفقد كونه جامعاً للشرائط الشرعية(٢٩)، ونفس هذا الحكم يطبق عليه إذا طعن في السن أو أصيب بعجز جسدي. لكن نظرة أغلب علماء السنة أن الحاكم ينبغي أن يطاع وإن كان فاسقاً، برغم أن هناك بعض السلطات لا تناط بعمال الحاكم إذا كانوا فسقة. ومع ذلك هناك في الحقيقة حدود معينة إما أن تضمن بوضوح أو تهجر بالتالي. والشرط الوحيد الذي عاش هو ما تبقى: أن يحكم الحاكم بالعدل. ومن ثم فقد مفهوم الغصب معناه، لكن مفهوم الطغيان بقي، وبتعبير آخر: عندما كان الحاكم يقاس بالشروط الدينية فإن القياس لم يكن يُعنى بكيفية وصوله إلى السلطة بل على الطريقة التي يمارسها بها. ليس الغصب هو الذي كان معنياً به بل الظلم(٣٠).

= ولمناقشة هذه الفقرة أنظر: Kremer, Geschichte der Ideen des Islams, p.416; Santillana, Istituzioni, vol.1, p.24; Gibb and Bowen, Islamic Society and the West, vol.1,part1,p.32; Lambton, State and Government, pp.138-43.

(٢٨) Santillana, Istituzioni, vol.1, p.24. pp. 74ff.

(٢٩) Lambton, State and Government,pp.74ff.

(٣٠) تعطي المصطلحات التي تستخدم للتعبير عن «الظلم» ومترادفاته ومقابلاته بعض الإشارات إلى كيفية فهم الظلم وتعريفه في البلاد الإسلامية. وأكثر المصطلحات شيوعاً هو «الظالم» والذي يرد كثيراً في القرآن. عنه وعن المصطلحات الأخرى المستخدمة في القرآن أنظر: Izutsu, Ethico-Religious Concepts.). =

وحكم الكافر غير شرعي وهذا أمر واضح ما دام الإسلام هو الذي يحقق شرعية

= ويبدو أنه يحتوي على المعنى الواسع العام سوء الفعل أو خطأ الفعل ثم عدم العدالة. وفيما عدا الإستخدام القرآني يستخدم غالباً بالمعنى الأخير وأحياناً يقرن بالجور، وهي كلمة ذات معنى أولي يعني الإنحراف والحيدة عن الطريق، وبمعنى اشتقاقي يستخدم للتصرف الجائر وغير العادل، وهناك حديث نبوي تبشيري يتحدث عن المهدي الذي يأتي في آخر الزمان «ويملأ الأرض بالعدل والقسط كما ملئت بالظلم والجور» لمناقشة هذا الحديث وغيره من الأحاديث النبوية أنظر؛ ابن خلدون: المقدمة، فصل ٣ فقرة ٥١، الترجمة الإنجليزية. Ibn Khaldun, Al-Muqaddima (chapter3), sec. 51, English trans. F. Rosenthal, vol. 2,pp.156ff. والعدل والقسط يترجمان عادة «مساواة» لكي يقابلا الظلم. وأشبه بهذا المعنى الأساسي للظلم وهو غياب العدل، وقد تغير محتواه السياسي كما تغير المحتوى السياسي للعدل.

وهناك كلمة أخرى ترد بشكل متكرر في القرآن وتعني «الشخص المستبد المتغطرس» وهي كلمة «الجبار» ويقرن أحياناً بكلمات أخرى مثل «المستكبر» و «العنيد» و «الشقي والعاصي» عن هذه المصطلحات أنظر: Izutsu, Ethico-Religious Concepts مواضع متفرقة «وهي مقابل تقي وبر»، ولا جدال في علاقتها بالعبرية جبور التي تحمل مدلولاً إيجابياً وليس سلبياً. وترد جبار في صيغة الجمع جبابرة في حديث يحدد مراحل الفساد التدريجي لمؤسسة السلطة في الإسلام «أنظر ص ٧١ من هذا الكتاب وص ٧١ هامش رقم ١» ويقدم الجبابرة بوضوح المرحلة النهائية للضعف والظلم قبل ظهور عصر الخلاص. وعلى كل حال لا يستخدم المصطلح جبار بكثرة في الأدبيات الإسلامية وربما كان هذا لاستخدامه كأحد أسماء الله الحسنى.

وهناك مصطلح يستخدم أحياناً في العصور الكلاسية ويستخدم كثيراً في العصور الحديثة وهو «استبداد» والذي يمكن أن يترجم محلياً إلى «السير بشكل منبت» وكما يستخدم في النصوص الكلاسية يدل على مفهوم المتحكم وصاحب النزوات أكثر من احتوائه على معنى الحكم غير الشرعي أو الظالم، ويستخدم للدلالة على الحاكم الذي يقرر ويتصرَّف تلقاء نفسه دون أن يستشير مستشاريه الدينيين وغيرهم، وهو يقابل «النصيحة» و «المشاورة» كما يقابل العدل الظلم «كمثال أنظر: ابن سيده: المخصص جـ ٢١» القاهرة ١٣١٦ - ١٣٢١ هـ ص-٢٥٠ وفي الحوليات المملوكية استخدم «الإستبداد» في الأمر غالباً بمعنى محايد بل وإيجابي لكي يشير إلى أن أميراً أو آخر قد تخلص من منافسيه وتعهد بالأمر وحده. وعن استخدامات «مشاورة ومشورة» أنظر: B. Lewis, «Mesveret,» Tarih Enstitusu Dergisi xiii (1981-82), pp. 775-82, and idem, EI2, s.v. «Mashwara.»

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين أصبح «الإستبداد» مصطلحاً مستخدماً بشكل عادي من قبل الليبراليين الديمقراطيين سواء في العربية أو التركية من أجل تشخيص الحكام الاوتوقراطيين الذين يهدفون إلى الوقوف ضدهم أو خلعهم. وفي الإستخدام الحديث ظلت المصطلحات القرآنية وغيرها من المصطلحات الكلاسية تستخدم، لكنها هجرت إلى حد ما وحلت أخرى محلها. ومصطلح «الغاصب» الذي كان يعني في الإستخدام القديم عادة إدلالة على من يأخذ شيئاً أو ثروة =

الحكم الحقيقية. لكن سواء مع حاكم كافر أو حاكم مسلم، ليس من الضروري أن يبرر عدم الشرعية الظلم. ومن الممكن لحاكم غير مسلم ـ كالحاكم المسلم تماماً ـ أن يعوض عدم شرعية تنسمه للسلطة بالعدالة التي يمارس بها هذه السلطة وفي عصر أصبح فيه العدل هو المعيار الحي لحكومة مقبولة. . . هل يمكن لحاكم غير مسلم أن يطالب بالطاعة في شريعة إسلامية وعلى رعايا مسلمين؟ خلال القرون، وعلى ساحة متسعة من العالم الإسلامي، أجابت النظرية الإسلامية والممارسة الإسلامية على السواء إجابات مختلفة على هذا السؤال.

ولم يكن الأمر مشكلة بحيث يلقي إليها أوائل المسلمين أو مؤسسو الفقه العظماء بالا، ذلك أنه في القرنين الأولين، كان من الواضح أنه لا يوجد سبب وجيه يدعو المسلمين إلى الشك في أن التقدم المنتصر للجيش الإسلامية سوف يستمر إلى أن يتم واجبهم الذي أمرهم الله به، ولن يكون هذا في المستقبل البعيد. ففي ثلاث جبهات رئيسية في أوروبا وآسيا وأفريقية استمرت القوات الإسلامية في التقدم، ذلك التقدم الذي كان يتوقف من فترة إلى أخرى ببعض الهدنات، لكنه كان يستأنف دائماً. كانت التقهقرات نادرة وعندما كانت تحدث كانت في الغالب محلية وتكتيكية ولا تتضمن أكثر من فقدان مؤقت لمناطق كافرة أو شعوب كافرة فتحت حديثاً، وبالنسبة لكل من الفقهاء وعمال الخليفة ظهرت مشكلة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في شكلين: أنواع التعامل مع غير المسلمين في الخارج في إطار دار الحرب، وأنواع التعامل مع الرعايا غير المسلمين من أهل الذمة في الداخل، ولم يطرح الوضع الذي تكون فيه شعوب إسلامية رعية لحاكم غير مسلم، ولم تتصور، فلم تناقش.

وظهرت المشكلة بشكل حاد في البداية مع تقدم إعادة الغزو المسيحي لأوروبا في القرن الحادي عشر «الخامس الهجري» وعندما استولى الرومان على مسينا سنة ١٠٦١ «٤٧٢ هـ» كان جزء كبير من صقلية قد خضع لحكم المسلمين طيلة قرنين من الزمان وأدى غزو النورمان للجزيرة إلى وضع شعب مسلم متحضر وراق تحت الحكم

= بشكل غير قانوني ويسيء استخدامها، اكتسب المعنى السياسي لمغتصب القوة، ومن بين مصطلحات عديدة عن ظلم الحكومة واستبدادها يعد «اضطهاد» أكثرها شيوعاً. وهناك كلمة دخيلة من أصل أوروبي هي «ديكتاتور» و «يكتاتوري» وتستخدم بشكل واسع أيضاً في العربية عن النظم المستبدة في مواضع عدة.

المسيحي، كما أن التقدم المسيحي المضاد والموازي في اسبانيا والبرتغال قد أدخل شعوباً إسلامية أكثر عدداً وأقوى جذوراً تحت سيطرة مسيحية، ونقل وصول الصليبيين إلى سواحل البحر المتوسط المشكلة إلى قلب العالم الإسلامي قبيل نهاية القرن، ولم تعد المشكلة محدودة بالغرب، ذلك أن ضعف المسلمين المتزايد في ذلك الوقت سمح للشعوب المسيحية في القوقازباستعادة استقلالها بل والتقدم في مناطق مسلمة. ونتيجة لهذه الأحداث، وجدت شعوب إسلامية هائلة العدد ومستقرة وذات جذور قديمة نفسها تحت حكم ملوك وولاة من غير المسلمين، كانت تجربة جديدة ومزعجة وكانت بمرور الوقت تؤثر في أعداد أكبر من المسلمين.

أما مشاكل المعايشة التي فرضت بإعادة الغزو والحروب الصليبية فقد حلتا في الحالتين بإجراء عنيف، ففي الحالة الأولى حلت بطرد بقايا المسلمين في اسبانيا والبرتغال وإيطاليا، وفي الحالة الثانية بإبادة الإمارات الصليبية ورحيل الصليبيين عن الشرق، وفي نفس الوقت كانت هناك مقدمات أخرى لطرح مشكلة حكم غير المسلم على المسلم في ساحة أوسع وبشكل أكثر حدة.

وقد أدت الغزوات المغولية الكبرى في القرن الثالث عشر «السابع الهجري» إلى دخول كل آسيا الوسطى وجنوب غرب آسيا الإسلامية تحت سيطرة غريب وغازي وثني، حتى عندما دخلت الأسرات المغولية الحاكمة في ذلك الوقت والتي خلفت الخانات العظام في الشرق الأوسط، عندما دخلت في الإسلام، احتفظت بأجزاء من القانون المغولي وحدت من استخدام الشريعة. وفي نفس الوقت الذي بدأت فيه أرض الإسلام تستعيد وعيها من الغزوات المغولية وتتحول فتتشرب الحكام المغول والجنود المغول الأحياء، واجهوا خطراً أعظم، كان قادماً هذه المرة من أوروبا.

وأدى التوسع الامبريالي الأوروبي والذي حدث من شقين: الأول من روسيا عبر الأودية والسهوب، والثاني من الغرب من خلال المحيطات، أدى في وقت واحد إلى خضوع الجزء الأكبر من العالم الإسلامي لحكم أربع قوى أوروبية رئيسية: روسيا وبريطانيا وفرنسا وهولندا. واحتفظت تركيا وإيران فحسب باستقلال يتزايد هشاشة. وفي بقية المناطق، ألحقت الشعوب الإسلامية هائلة العدد بواحدة أو بأخرى من هذه الامبراطوريات الأربع الكبرى واضطرت إلى الرضوخ لحاكم مسيحي. وظهرت أول مناقشات شرعية للمشكلات التي فرضتها هذه الأحداث كما هو متوقع في أقصى المغرب

الإسلامي، وتتناول ضياع الإسلام في صقلية وشبه جزيرة ايبريا، هذا في وقت لم يكن فيه الملوك المسيحيون للمناطق التي أعيد غزوها قد عولوا على إخراج رعاياهم المسلمين، ومن هنا واجهوا اختياراً صعباً لكنه ضروري وجوهري هل يغادروا أراضيهم أو يقيموا تحت حكم الحكام الجدد؟ وإن حدث أن اختاروا الأخيرة فعلى أية أسس يقيمون؟

وتختلف إجابات الفقهاء على هذه الأسئلة اختلافاً بيناً، وتذهب مدرسة إلى أنه من الواجب على المسلمين من رجال ونساء وأطفال أن يتركوا هذه الأراضي غير المسلمة لأنه ليس مما يرضي الله أن يبقى المسلمون في ظل حكم غير إسلامي، فمثل هذا الحكم سوف يجعل من المستحيل عليهم أن يؤدوا فروض دينهم كمسلمين في ظل شريعة إسلامية وفوق ذلك سوف يعرضهم هم وأطفالهم إلى خطر الردة، فإذا كان الحاكم الكافر عادلاً متسامحاً فإن الخطر سوف يكون أعظم والحاجة إلى الرحيل أكثر استدعاء(٣١).

وكالعادة ضرب المثل بهجرة الرسول، واستشهد بها لبيان ما ينبغي أن يتبع، فالرسول لم يبق تحت الحكم الوثني في مكة، لكنه هاجر مع من اتبعه من المسلمين إلى مكان آخر حيث استطاع أن يقيم دولة إسلامية ويحيا حياة إسلامية. وكانت الهجرة نقطة تحول في حياة الرسول واعتمدت فيما بعد كنقطة بداية في التاريخ الإسلامي. وهناك تركيز عظيم على أهميتها المثالية. وعندما تسقط أرض إسلامية تحت حكم غير إسلامي فيما تقوله هذه المدرسة هناك واجب على سكانها من المسلمين وهو أن يقتدوا بالرسول ويهاجروا إلى مكان آخر وأفضل يعودون منه عندما يشاء الله هم أنفسهم أو أخلافهم ليعيدوا فتح الأراضي التي ضاعت.

وأولئك الذين يقومون بهذه الهجرة لا يسمون لاجئين «بالتركية: ملتجى لر»(٣٢)

---

(٣١) أبو العباس أحمد بن يحيى الوناشيري: أسنى المتاجر في بيان من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، تحقيق حسين مؤنس. Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid v (1957), pp.129-91.

وعن مشكلة المسلمين في أرض غير إسلامية أنظر إلى جوار هذا ملاحظات J.Sadan «Community and Extra-Community as a Legal and Literary Problem,» in Kraemer and Alon, Religion and Government, pp. 102-15.

(٣٢) من الأصل العربي لجأ «يبحث عن الحماية والملجأ» للمقارنة: «ملتجيء: لاجيء» ومصطلح ملجأ «مكان اللجوء» أو مأمن، عادة ما يقترن مع مأوى التي تحمل نفس المعنى إلى حد كبير، وتشكل جزءاً من ألقاب التشريف عند السلطان العثماني ويرد في الوثائق كثيراً إشارة إلى بلاطه بأنه «ملجأ للسلاطين المبجلين ومأوى لعظام الخواتين».

فالمصطلح ليس ضمن المعجم الإسلامي الكلاسي واستخدمه اللاجئون المسيحيون العثمانيون الذي جاءوا من تركيا إلى أوروبا وخصوصاً اللاجئون المجريون الذين وصلوا إلى تركيا بأعداد كبيرة بعد إخماد العصيان المسلح الذي قاموا به سنة ١٨٤٨، أما المسلم اللاجىء من الأراضي التي فقدها الإسلام فيسمى مهاجر وهو اسم فاعل من الهجرة. . وبعد قرون عديدة عندما فقدت الامبراطورية العثمانية في فترة تدهورها ولاية بعد ولاية لصالح روسيا والنمسا ودول البلقان، اختار بعض السكان المسلمين أن يظلوا تحت حكم الحكام الجدد وسمح لهم بذلك، لكن بعضهم ترك البلاد و«عاد» إلى تركيا، وهؤلاء عرفوا آنذاك باسم المهاجرين، وهكذا أيضاً عرف المسلمون الذين هاجروا من الهند العلمانية إلى باكستان المسلمة.

وهناك مدرسة أخرى من الفقهاء فكرت في حل آخر مضاد تماماً وقدمته. ويبدو أنه صيغ لأول مرة على يد فقيه تونسي من أصل صقلي أجاب على السؤال بأن أكد على أنه ينبغي على المسلمين أن يظلوا مقيمين تحت حكم هذا الحاكم مضطرين إلى إطاعة أوامره بشرط أن تراعى الشريعة في ظل حكمه وتطبق، ويمضي هذا الفقيه المسمى بالمازري «المزاري؟» قدماً ويسمح لهذا الحاكم غير المسلم أن يعين قضاة مسلمين بحيث لا تبطل أحكامهم وتصرفاتهم القانونية الأخرى بل تكون لها نفس القوة التي تكون لها عندما يكونون مولين من قبل حاكم مسلم[٣٣]. والمبرر الذي قدمه لهذا هو الضرورة، وهو مبدأ طرحه الفقهاء المسلمون لكي يبرروا قبول أوضاع ليست مقبولة في حد ذاتها، وبالاستناد على هذا الاعتراف بالضرورة كان الفقهاء قادرين على القبول مضطرين بناء على هذه المقولة وفي نفس الوقت دون إهمال لذلك المبدأ الأكثر أهمية والقائل بأن المناطق التي لم تعد بعد تحت الحكم الإسلامي قد أصبحت جزءاً من دار الحرب، وأنها معرضة عندما تسمح الظروف للجهاد وإعادة الفتح. وقبول الحكم الكافر مستند في

(٣٣) Abdel-Magid Turki, «Consultation juridique d'al-Imam al-Mazari sur le cas des Musulmans vivant en Sicile sous l'autorité des Normands,» Mélanges dc l'Université St. Joseph 1 (1980), pp. 691-704.

ولنظرة متساهلة عن المسلمين الذين بقوا في أسبانيا المسيحية أنظر: L.P. Harvey, «Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain, » in Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes y Islamicos (Madrid, 1964),pp.163-78(citing al-Wahrani). «يستشهد بالوهراني».

التحليل الأخير على نفس الجدلية الموجودة وهي قبول الفقهاء الأوائل للغاصبين المسلمين والطغاة لضرورة الحفاظ على البنية الاجتماعية للحياة الإسلامية ولمنع الفوضى.

وهناك مؤرخ عراقي كتب بعد حوالي نصف قرن من غزو المغول لبغداد، يصور الغازي المغولي عارفاً بهذه النزعة في الفكر السياسي الإسلامي ويستغلها لصالحه ويقول «ولما فتح السلطان هولاكو بغداد في سنة ست وخمسين وستمائة أمر أن يستفتى العلماء أياً أفضل السلطان الكافر العادل أو السلطان المسلم الجائر ثم جمع العلماء بالمستنصرية لذلك، فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب وكان رضي الدين علي بن طاوس حاضرا هذا المجلس وكان مقدماً محترماً فلما رأى احجامهم تناول الفتيا ووضع خطه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر فوضع الناس خطوطهم بعده»(٣٤).

ولم يؤيد مؤرخ آخر عربي أو فارسي من مؤرخي العصر هذه الرواية، وربما تمثل ملمحاً عادياً في كتابة التاريخ في العصور الوسيطة، التركيز الدراماتيكي للتطور المطرد في حادثة واحدة. وواضح مع هذا أن الفقهاء والعلماء المسلمين وجدوا من الضرورة وسيلة لتشريع الطاعة لسلطة مغولية وثنية وأن المغول كانوا قادرين على حسن استغلال هذه الجدليات بمعونة مستشارين مسلمين. وعلى كل حال كانت مشكلة سيطرة المغول الوثنيين قصيرة الأمد وانتهت بدخول حكام المغول في آسيا الوسطى وجنوب غرب آسيا الإسلام. لكن المشكلة الخاصة بالحاكم الأوروبي استغرقت وقتاً طويلاً.

فقد أدخل نمو الامبراطوريات الأوروبية مناطق شاسعة واعداد هائلة من السكان

---

(٣٤) ابن الطقطقي: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، «القاهرة ١٣١٧» ص ١٤ - ١٥، وقد نقلت هذه الفقرة بترجمة مختلفة اختلافاً طفيفاً على يد J. Sadan, «Community»,p.114.
(وكان رضي الدين بن طاوس «١١٩٣ - ١٢٦٦ / ٥٨٩ - ٦٦٦ هـ» عالماً شيعياً رائداً في زمانه، وهو مؤلف عديد من الكتب أنظر: Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam (New Haven and London, 1985), pp. 94,314.
وبنفس الروح هناك مؤرخ مصري متأخر ينقل خطاباً من المفترض أنه مرسل من هولاكو إلى السلطان المملوكي في مصر، وفيه يصف المغولي نفسه وجيشه كأداة للعقاب الإلهي، أرسلت لعقاب المسلمين لبعدهم عن التعاليم والأخلاق الإسلامية، بل ويستشهد بالقرآن ليؤكد وجهة نظره «المقريزي: كتاب السلوك لمعرفة الملوك» تحقيق م. م. زيادة وآخرين، القاهرة ١٩٣٤، جـ ١ ص ٤٢٧، الترجمة الإنجليزية في: Lewis, Islam, vol.1, pp. 84-85.

تحت حكم كافر، اعداد أكثر بكثير بما يجعل الهجرة أو الانسحاب استحالة عملية، ووجدت الجدلية الأساسية عند المزاري والمستندة على الضرورة من أجل الحفاظ على النظام الإسلامي والديني والاجتماعي العديد من المؤيدين بين فقهاء المناطق المستعمرة. وفي نفس الوقت تم الاحتفاظ بالمبدأ الشرعي القائل ان مثل هذا الحكم في صلبه غير شرعي ومن ثم فمن الواجب على المسلم أن يسعى في إسقاطه عندما يكون النجاح متوقعاً بشكل محسوب عند القيام بهذا... في هذا الوقت فحسب.

وكانت أقدم حركات المقاومة الإسلامية ضد النفوذ والتوسع الاستعماري الأوروبي في القوقاز الروسية وفي شمال أفريقية «الفرنسية» وفي الهند «البريطانية» وفي شرق الأنديس «الألماني» كلها دينية في طموحاتها وأيديولوجيتها وصيغ تعبيرها. ولم يحدث قبل جيل على الأقل من الحكم الاستعماري أن بدأ مفهوم آخر للمقاومة في الظهور بين «الرعايا» المسلمين في الامبراطورية.. مفهوم الحكم الأجنبي كـ«استعمار» ومقاومته كفاح من أجل الحرية الوطنية والاستقلال. وكانت هذه أفكاراً جديدة وفي حاجة إلى معجم جديد للتعبير عنها. ورأى بعضهم في الدول الإسلامية حقيقة أن قبول هذه الأفكار واستخدام هذا المعجم علامات عبودية أعمق لسيطرة غريبة وكافرة.

وخلال عصر التوسع الاستعماري ولفترة، وحتى بعد انسحاب الامبراطوريات الغربية، أحدثت مثل هذه الأفكار تأثيراً هائلاً بين الطبقة السياسية في الأراضي الإسلامية، وأدت إلى تحول في المفاهيم وبالتالي في لغة السياسة. ولم تعد النظم التي توجه إليها المقاومة تحدد منذ وقت طويل بمصطلحات تقليدية ككافرة وظالمة، بل مجرد أجنبية ومستعمرة، وكان هذا التغير عميقاً كما كانت آثاره ممتدة بحيث أن الماضي الإسلامي نفسه قد أعيدت كتابته طبقاً للمفاهيم الجديدة، والسلطان العثماني الذي كان معترفاً به في وقت من الأغلبية الساحقة من رعاياه العرب وغير العرب كحاكم مسلم شرعي لدولة إسلامية شاملة، أعيد الآن تعريفه كمستعمر أجنبي، ووصف الحكم العثماني والأسر الحاكمة التركية من قبله أيضاً كسيطرة من الترك على العرب وأدين كشيء غير مستحسن. وفي نفس الوقت أعتبرت هذه السيطرة في الميثولوجيا الجديدة مسئولة كاملة عن أي خطأ في العالم العربي في الألف سنة الأخيرة.

واشتعلت المقاومة ضد الاستعمار باسم القومية، وكان هدفها القضاء على السيطرة الاستعمارية والحصول على الحرية والاستقلال وفي الدول التي خضعت للحكم

الامبريالي أعتبرت هاتان الكلمتان مترادفتين بشكل أو بآخر ووضعتا ضمن المصطلحات القومية، واستمر انتشارهما فترة طويلة حتى بعد نيل الاستقلال. وفي تلك الدول التي لم يتم احتلالها قط بالرغم من أنها هددت من القوى الامبريالية، لم يكن الاستقلال مطلباً رئيسياً كالعادة، بل كانت مناقشة الحرية تهم في المقام الأول، ليس بالنسبة لحقوق جماعة قبل جماعات أخرى أو دولة قبل دولة أخرى، لكن بالنسبة لحقوق الفرد أمام المجموع أو الدولة. وكان أنصارها الأوائل من الوطنيين الليبراليين أكثر من القوميين، وتستوحي مثل غرب أوروبا أكثر من وسط أوروبا، وكان هدفها الرئيسي الحد من أوتوقراطية الحكام عن طريق حكومات دستورية برلمانية.

هذه الأيديولوجيات الجديدة احتاجت إلى معجم جديد لكي يبين الأهداف والغايات وكانت كلمات من قبيل الامبراطورية و«الامبريالية» أجنبيتين بشكل واضح ويمكن قبول كلمات دخيلة للتعبير عنهما. وأدت «الامبريالية» في العربية و«امبرياليزم» في التركية بصوتياتهما الأجنبية نموذجاً ملائماً ومناسباً للاقتحام الأجنبي، وصيغت الامبراطورية في كلمتين «امبراطورية» في العربية و«امبراطورلق» في التركية.

لكن كلمتي الحرية والاستقلال كان لهما شأن آخر. ومن الصعوبة بمكان أن يعبر عنهما بمصطلح أجنبي. وظهر المصطلحان «حر» و«مستقل» لأول مرة بشكل رسمي وسياسي في المعاهدة الروسية العثمانية كوجوك قاينارجه سنة ١٧٧٤ والتي بمقتضاها أعلن أن تاتارالقرم «أحرار ومستقلون تماماً عن أية سلطة أجنبية» وكانت حرية تاتار القرم واستقلالهم زيفاً وذريعة وفي الحقيقة مجرد مرحلة انتقال بين إنهاء السيطرة العثمانية وضم القرم إلى الامبراطورية الروسية سنة ١٧٨٣، لكن بالرغم من أن المادة لم تكن أكثر من حيلة لحفظ ماء وجه السلطان العثماني، فإنها تحتوي على بعض الأهمية في تقديم علامة على مرحلة من تطور لغة السياسة في الإسلام. وطبقاً لمواد المعاهدة وافق القيصر والسلطان كلاهما على الاعتراف بحرية تاتار القرم واستقلالهم، وكان على التتار أن يعترفوا بالسلطان «الخليفة الأعظم للإسلام» على أن يكون هذا الاعتراف اعترافاً دينياً خالصاً، وتمت الموافقة على ألاّ يمس هذا الأمر حريتهم المدنية والسياسية التي منحت لمجرد الشبهة(٣٥).

---

(٣٥) يستشهد بالمعاهدة عادة بالتركية والفرنسية، ولكن يبدو أنها سودت بالإيطالية، وصياغة هذه العبارات في النص الإيطالي تذكر بقوة بلغة الإمبراطورية الرومانية المقدسة. «liberi, immediati, =

وتعد اختيارات المترجم العثماني الذي أعد النص التركي للمعاهـدة في العثور على مرادفات تركية لمصطلحات من قبيل «الحرية السياسية» و«الاستقلال» مهمة وذات مغزى، ومما هو جدير بالاهتمام أنه لم يستخدم مصطلحات من قبيل «حر» و«حرية» وهما يعنيان نفس معاني Free و Freedom في اللغة العملية للفقه الإسلامي، ويعبران عن الحر في مقابل العبد.

وبدلاً منهما اختار كلمة «سربست»(٣٦) التي أصبحت مع مشتقاتها المصطلح التركي السائد لكلمة الحرية خلال الأحداث شديدة الأهمية للحروب الثورية الفرنسية والإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر. و«سربست» كلمة فارسية وتعني إلى جوار معان أخرى «المعفى» و«الذي لا عائق أمامه» و«غير المقيد» ويمكن أن تستخدم في الفارسية للدلالة على فرد يتصرف بشكل مستقل ولكن لم يكن لها في العادة أية دلالة سياسية. وفي هذا المعنى فضل الفرس كلمة «آزاد» ومشتقاتها. وفي النصوص العثمانية الكلاسية وفي الوثائق كان معناها العادي لا يعني دلالة سياسية أو شرعية، لكنه كان ذا دلالة إدارية ومالية حكومية «ميري» وكان معناها الأكثر شيوعاً بيان غياب الحدود والعوائق العادية أو القضاء عليها، ويستخدم في الغالب للدلالة على عملية التنازل لفارس إقطاعي عن عملية جباية الضرائب، وبالطبع لما كانت كل الضرائب محددة بالنسبة لمثل هذا الوكيل، فإن تلك الضرائب المختلفة بما فيها الجزية على غير المسلمين تدخر للخزانة الامبراطورية، لكن الوكالة الموسومة بأنها «سربست» غير مقيدة بأي نوع من هذه القيود بحيث تعود كل الدخول للوكيل.

ويبدو أن استخدام المصطلح في سياقات سياسية يعود إلى بواكير القرن الثامن عشر، ولكي نحكم اعتماداً على أقدم الأمثلة التي رأت النور ينبغي علينا أن نقول أنه أيضاً كان بتأثير خارجي. فلقد دون سفير تركي ذهب إلى فرنسا سنة ١٧٢٠ في يوميات سفره أنه زار المدن الحرة «سربست شهر» تولوز وبوردو. ويبدو أنه لم يكن مقتنعاً باستخدام

= ed independenti assolutamente da qualunque straniera Potenza» and «senza però mettere in compromisso la stabilità libertà loro politica e civile».

وفي العبارة الأولى يقول النص التركي «سربستيت وغير تعلق مستقل وجوهله أجنبي بردولت طبيعي أولمامق أوزره» وفي الثانية «عقد أولونان سربستيت دولت ومملكتليرينه خلل گيدمه يه رك».

(٣٦) عن سربست أنظر: B. Lewis, «Serbestiyet,» pp.47-52.

هذا المصطلح فتفضل بتفسير أحسّ أن القارىء في حاجة إليه، فكل مدينة كانت مقر برلمان وذات رئيس، والكلمتان برلمان ورئيس مذكورتان باللغة الفرنسية ومرسومتان بالخط التركي العربي ومشروحتان. ودوّن السفير أن هاتين المدينتين تمتازان بميزة قيمة وهي أنهما تحتويان فحسب على قوات من أبنائهما ولا حق للقوات الامبراطورية في نزولها[٣٧] وهناك نص تركي مبكر آخر يصف المدينة الحرة دانزج بمصطلحات شبيهة[٣٨]. وظهر أول استخدام داخلي أيضاً في القرن الثامن عشر في معرض الحديث عن استقلال ذاتي محدود لولايتين من ولايات الدانوب تحت الحكم العثماني.

وبأواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر يظهر المصدر المجرد «سربستيت» بمعنى الحرية ليدخل الاستخدام العام إذ لاحظ السفير العثماني عزمي أفندي عند مروره خلال المجر سنة ١٧٩٠ في طريقه إلى برلين أن الامبراطور السابق جوزيف قد حرم المجريين من حرياتهم القديمة «قديمي سربستيت لر» لكن الامبراطور الحاكم ليوبلد قد ردها إليهم[٣٩] ويتحدث السفير العثماني في باريس في ظل حكومة المديرين «موره لي السيد علي أفندي» عن «السربستيت» الفرنسية في تقريره[٤٠] بينما يكتب السكرتير العام في استانبول عاطف أفندي في مذكرته المهمة التي كتبها سنة ١٧٩٨ يتناول فيها الحالة السياسية التي خلفتها الثورة في فرنسا وأنشطة الحكومة الثورية يستخدم الكلمة عدة مرات ولكي يصف في البداية الأفكار الأساسية عند الثوريين الفرنسيين وتعهدهم بالمساواة والحرية «مساوات وسربستيت» ثم في سياق الاهتمام العثماني الزائد والفوري بالدعاية الفرنسية بين اليونانيين ومحاولتهم تأسيس «شكل من

نامه سي، في: كتابخانه أبو الضيا «استانبول ١٣٠٦ هـ»
ص ٣٣ - ٣٦، والنص بالتركية الحديثة تحقيق عبد الله أوجمان في: Tercuman 1001 Temel Eser (Istanbul, n.d.),pp.28ff., وهناك ترجمة فرنسية معاصرة في: Mehmed Efendi, Le paradis des infidèles... traduit de l'Ottoman par Julien-Claude Galland, new edition by Gilles Veinstein (Paris, 1981), pp. 77-82.

(٣٨) اجمالِ احوالِ أوروبا، مكتبة السليمانية، أسعد أفندي، رقم ٢٠٦٢، لوصفها أنظر: .
V.L. Menage, «Three Ottoman Treatises on Europ» in Iran and Islam, ed. C.E. Bosworth (Edinburgh, 1971),pp.425ff.

(٣٩) عزمي أفندي: سفارتنامه، في مكتبة أبو الضيا، استانبول ١٣٠٣ هـ، ص: ١٥ - ١٦.

(٤٠) «موره لي السيد علي أفندينك سفارتنامه سي» في «تاريخ عثماني انجمني مجموعة سي» «رقم ٣٣» ١٣٢٩ هـ، ص ١٤٥٨ و ١٤٦٠..

الحرية» في الجزر اليونانية والمدن الرئيسية التي قاموا باحتلالها[٤١]. وبيواكير القرن التاسع عشر أصبحت الكلمة تستخدم في تركيا في سياقات محلية، ومن ثم يقدم المؤرخ شاني زاده المتوفي سنة ١٨٦٢ وصفا لأسس الشورى والطريقة التي يمكن أن تمارس بها. والنقطة التي يعطيها أهمية ظاهرة في هذا المجال أن المناقشة في هذه المجالس ينبغي أن تكون حرة «بروجه سربستيت»[٤٢] وفي الفترة التي تلت ذلك أصبحت أيديولوجية الحرية السياسية ومعجمها أمراً معتاداً وبخاصة خلال مناقشات الشئون الإدارية والترجمات من الكتابات الأوروبية. وأقدم ظهور سجل لاستخدام مصطلح الحرية بمعنى الحرية السياسية يرجع إلى ١٧٩٨ عندما أصدر الجنرال بونابرت عند وصوله إلى مصر بياناً يتحدث فيه عن الجمهورية الفرنسية التي قامت على أسس من «الحرية والمساواة»[٤٣]، وواصل المترجمون العرب اختيار كلمة حرية لترجمة كلمة Freedom عندما عينوا للترجمة من قبل الفرنسيين. وفي الاستخدام الكلاسي كان المصطلح «حرّ» ومرادفه الفارسي «آزاد» مصطلحاً شرعياً في المقام الأول لكن في أوقات معينة وأماكن معينة كان له أيضاً مفهوم اجتماعي ويعبر عن طوائف اجتماعية ذات امتيازات وإعفاءات، ومن ثم يترجم معجم الألفاظ العربية الأسبانية المنشور في غرناطة سنة ١٥٠٥ كلمة حر إلى Franco و Privilegiado.

وبالرغم من أن المضمون السياسي للحرية كان لا يزال جديداً ولم يكن معروفاً من قبل، إلا أنه سرعان ما استخدم واستوعب خلال القرن التاسع عشر، وأصبح عرفاً سائداً في العربية واللغات الإسلامية الأخرى بما فيها التركية.

---

(٤١) جودت: تاريخ، جـ ٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١، ٣١١، ٣٩٥، ٤٠٠، للمقارنة: Lewis, Muslim Discovery of Europe, pp.52-53. لتقارير حسن باشا حاكم الموره عن هذه الأنشطة: .

(٤٢) شاني زاده: تاريخ، جـ ٤، استانبول ١٢٩١ هـ، ص ٢ ـ ٣.

(٤٣) فقرات في الجبرتي: مظهر التقديس جـ ١ «قاهرة ب. ت». ص ٣٧، نفس المؤلف عجائب، جـ ٣، القاهرة ١٨٤٩، ص ٤، نفس المؤلف: تاريخ مدة الفرنسيس بمصر، تحقيق وترجمة S. Moreh. «ليدن ١٩٧٥» ص ٧ من النص و ٤٠ من الترجمة. نقولا الترك: مذكرات، نشر ج. وايت، القاهرة ١٩٥٠ ص ٨٠.

وظلّ استخدام مصطلح الحرية بعيداً جداً على أن يكون استخداماً معتاداً. وهناك قائمة كلمات فرنسية ـ عربية نشرت سنة ١٨٠٢ لاستخدام الحملة يترجم Liberté إلى حرية لكن مع ذكر قيد «مضاد للعبودية، وفي المعنى الآخر لـ : Pouvoir d'agir قدرة التصرف، تقدم القائمة «سراح» من أصل عربي وتعني التجول بحرية.

والمصطلح الأكثر شيوعاً والذي يعبر عن Independence هو الاستقلال، وبالرغم من أنه ايتمولوجياً عربي إلا أنه مشتق أيضاً من الاستخدام الإداري العثماني. والمعنى الأول للفعل هو أن يتصرف وحده أي باستقلال عن الآخرين، وفي المصطلح الكلاسي العثماني كان يستخدم بالنسبة لمن يشغل وظيفة عليا كحاكم ولاية أو قائد جيش أو أي إنسان في منصب عال كان يمنح سلطة متميزة أو غير محدودة[٤٤] ومثل هذه السلطات كانت تمنح عادة في أوقات الطوارىء الشديدة، وفي وقت متأخر يصل إلى سنة ١٨٣٤ وفي ترجمة تركية على تاريخ إيطالي عن الفترة النابوليونية كان المصطلح لا يزال يستخدم في سياق الحكم غير المحدود أو غير المقيد. ومن ثم ففي فقرة واحدة تقرأ أن الحكم الأوتوقراطي والأرستقراطي «بروجه استقلال» مناقض لحكم الحرية «بروجه سربستي»[٤٥] وحوالي منتصف القرن التاسع عشر هناك إشارات إلى أن معنى استقلالية السلطة قد أصبح معروفا واستخدم على وجه الخصوص في رسالة قنصل بريطاني في القدس سنة ١٨٥٨[٤٦] وقبيل القرن التاسع عشر أصبح استخدام مصطلح الاستقلال بمعنى السلطة السياسية أو الاستقلال السياسي عاماً في التركية والعربية على السواء، ومع مصطلح الحرية أصبحا يعبران عن الصيغة النهائية للكفاح السياسي ضد الحكم الاستبدادي في فترة السيطرة الاستعمارية الأوروبية، وما يفوقها زمنياً إلى حد ما تأثير الفكر الأوروبي - وفي أزمنة الصحوة الإسلامية لحق المدلولين بعض التغيير. فمدلول الحكومة المحدودة «المقيدة» مدلول أصيل في الفكر الإسلامي السياسي منذ العصور القديمة. وفي الحقيقة أن الحاكم المسلم كان مقيداً أكثر من الحاكم المسيحي، لأنه - بخلافهم - لا يملك حق التقنين أي وضع القانون أو تغييره، وفي الحقيقة فإن تقييد سلطة الحاكم في مجتمع تقليدي، كانت ذات تأثير محدود في حد ذاتها ونادراً ما جاوزت فرض احترام الأسس الاجتماعية والدينية المقبولة في المجتمعات الإسلامية، وحيثما وجدت جماعات وسطية «بين السلطة والرعية» متكتلة كالانكشارية والوجهاء والعلماء أواخر الدولة العثمانية، استطاعت هذه الظاهرة أن تحدث تأثيراً ملحوظاً في تقييد السلطة الاتوقراطية للحاكم، لكن مثل هذه القوة الوسطى كانت نادرة الظهور. وأدى تقدم التحديث إلى تحسن سريع

---

(٤٤) ومن هنا منكسي «ص ١١٩٩» ومن بعده كلوديوس «ص ٥٥٨» يفسران الإستقلال بأنه السلطة المطلقة والقوة الكاملة. .

(٤٥) Carlo Botta, Italya Tarihi (Italian original Storia d'Italia) (Cairo, 1834),pp.4,8,9,etc.

(٤٦) نقل بوساطة: A.L. Tibawi, British Interests in Palestine 1800-1901 (Oxford, 1961), pp. 147-48.

في وسائل المراقبة والتطبيق عند تغيير الحكومة مما زاد إلى حد كبير في قـوة الحاكم الاتوقراطية.

وقد تصدع تأثير الشريعة كعامل مقيد لسلطة الحاكم في مجالين مهمين: أولها أنها هي نفسها منحت الحاكم سلطات اتوقراطية واسعة، والثانية أنها بينما قضت بحدود سواء بالنسبة لسلطة الحاكم أو لطاعة الرعية، إلا أنها لم تؤسس جهازاً أو تحدد أية إجراءات عملية من أجل تطبيق هذه القيود أو أي جهاز يراقب انتهاك القانون عند الحاكم أو يتصدى له، فلا يبقى إلا القوة. وقد أدت تفاؤلية القرن التاسع عشر وما كان يبدو في ذلك الوقت ناجحاً عند القوى الأوروبية إلى اقتراح بكيفية حل هذه المشكلة. وكان الجواب كما ظهر في ذلك الوقت هو الحكومة الدستورية ففيها رأى مسلمو الشرق الأوسط وبقية المسلمين أنها السر فى حرية الأوروبيين وازدهارهم وقوتهم. وأول دستور أعلن في دولة إسلامية كان في تونس سنة ١٨٦١ وتبعها آخرون كثيرون وبالذات في تركيا وإيران عندما أذعن السلطان والشاه لضغوط قوى دونيَّة فمنحا شعبيهما الدستور. كما أن الدول الجديدة التي تأسست بعد الحرب العالمية الأولى ثم بأعداد كبيرة بعد الحرب العالمية الثانية زودت بـدسـاتيـر مكتـوبـة وأمـدت بمؤسسـات للتمثيـل النيـابي وسلطات مقيـدة على النمط الأوروبي(٤٧) وفرضت أحداث لاحقة بعض إعادة التقييم وبخاصة في الدول الإسلامية.

ومن البداية حاول الدستوريون المسلمون مثل بقية الاصلاحيين أن يجدوا أصولاً لقواعدهم الجديدة من الشريعة والحديث، ولم يكن هناك نقص في المادة المناسبة، وقد وضعت القواعد الكلاسية للسلطة المقيدة والطاعة المقيدة من خلال القانون، ووضعت شخصية الإمامة العقدية أو طبقاً لأهل السنة المنتخبة والإلحاح والإصرار على الروايات

---

(٤٧) سوِّد الدستور التونسي بالفرنسية وبمساعدة القنصل الفرنسي في تونس، ويبين التأثير الواضح للفكر القانوني الفرنسي. والدولة الإسلامية الثانية في قائمة الحكومة الدستورية هي تركيا إذ أعلنه السلطان عبد الحميد في ديسمبر سنة ١٨٧٦، وهناك عدد من القوانين والوثائق الأخرى ذات الطبيعة الدستورية بشكل أو بآخر في تركيا ترجع إلى بدايات القرن التاسع عشر، لكن المقصود هو الدستور الأول الكامل الذي وضع وأعلن جاهزاً تاماً. واتبع النموذج التركي بواسطة مصر التي كانت آنذاك لا تزال تحت السيادة العثمانية، وأذيع أول دستور من مختلف الدساتير المصرية سنة ١٨٨٢. وأول دستور إسلامي وضع نتيجة لحركة معارضة ناجحة ضد الحاكم كان الدستور الإيراني الذي أجبر الشاه على توقيعه سنة ١٩٠٦. وعن التقدم الدستوري في الدول الإسلامية أنظر:
«بواسطة الدول»، وأعيد نشره في نص مراجع ككتاب منفصل «ليدن ١٩٦٦».

الكلاسية حول العدل كهدف رئيسي للحكومة والشورى كوسيلة لتحقيق العدل كلها وضعت لدعم الدستور. وحوالى سنة ١٩٠٩ كان تبلور المفاهيم الدستورية والإسلامية قد بلغ حداً بحيث أنه في خطاب العرش الذي وجهه السلطان إلى البرلمان، وكان قد كتب له من حكومة تركيا الفتاة استهل بالإشارة إلى أن الحكومة الدستورية ذات الشورى «مفروضة بالشريعة»[٤٨] وكان أعضاء تركيا الفتاة بالطبع تحديثيين علمانيين، لكن حتى الراديكاليين الأصوليين في الثورة الإيرانية وجدوا من الضروري بعد أن وضعوا أنفسهم في السلطة أن يرسموا دستوراً جديداً لجمهوريتهم الإسلامية يوضح ما فهموه على أنه قواعد إسلامية للحكم.

وإصرار المنظرين والسياسيين كليهما على ربط الحكومة الدستورية بالشريعة جعلها أكثر ظهوراً ووضوحاً بحيث أن معجم الحكومة الدستورية في العربية والفارسية والتركية على السواء لا يدين بالفعل لشيء من اللغة العملية والفعلية للشريعة، بل على العكس يستمد من منابع مختلفة تماماً. والكلمة العربية في هذا المجال منذ الدستور التونسي الأول الصادر سنة ١٨٦١ هي دستور، وهي كلمة من أصل فارسي استخدمها العرب والترك وتظهر في اللغات الثلاث بمعنى المستشار بل تظهر أحياناً كلقب من ألقاب التشريف للصدر الأعظم في الدولة العثمانية. وفي العربية تستخدم بمعاني عديدة تشمل «النمط» و«الصيغة الجارية» و«قائمة الضرائب» و«السجل» أو كتاب السجل وفي العامية تعني الأذن والسماح، والمعنى الأكثر شيوعاً هو القاعدة والنظام وبخاصة قائمة القواعد والسلوك في النقابات، وفي لغة البيروقراطية العثمانية في صيغة «دستور العمل» كدلالة في الغالب على كتاب القواعد أو الكتيب الذي يحتوي على أسلوب ممارسة قسم من أقسام الإدارة. ولا شك أنه استخدم في هذا المعنى عندما استدعت الحاجة إلى مرادف للمصطلح الأوروبي Constitution. وسوف يتضح التماثل مع المصطلحات السياسية الحديثة المأخوذة من لغة البيروقراطية العثمانية أكثر من كونها مأخوذة من الألفاظ العربية للقانون.

وفي العثمانية والاستخدام الفارسي المتأخر، يعد «القانون الأساسي» مصطلحاً

(٤٨) «مشروطيت ومشورت شرع شريفك وعقل ونقل أمر ايتديكي بر طريق نجالت وسلامت در» خطاب في ١٤ ديسمبر ١٩٠٩. الصحافة التركية في ١٥ ديسمبر سنة ١٩٠٩.

يدل على الدستور، وهنا يبدو استخدام مصطلح القانون أمراً ذا مغزى فاللغة العملية للشريعة تحتوي على كلمات كثيرة تعني القانون وتعبر عن مختلف أنواع القوانين والقواعد، لكنها لا تحتوي على كلمة تعني التشريع أو سن القوانين ما دام هذا الأمر طبقاً للشريعة ليس منوطاً بنشاط البشر بل وينجز فحسب بواسطة الله عن طريق الوحي.

ولكلمة القانون تاريخ طويل شيق، وهي مشتقة في النهاية من أصل سامي قديم يعني «القصبة» ومن المحتمل أنها ذات ارتباط بالكلمة الانجليزية Cane وقد وصلت إلى التركية عبر اليونانية والعربية. وفي الاستخدام الوسيط تبدو قانون مرادفة أحياناً لدستور بمعنى «سجل الضرائب» وفي العصور العثمانية كانت تستخدم عادة للقواعد والنظم أو كتيبات إجراءات مختلف الإدارات والمنظمات كنقابات الحرف وإدارات الضرائب والأقسام الإدارية الأخرى. كانت هناك قوانين مكتب ما وقوانين ولاية ما، بل وحتى قوانين الامبراطورية، وكانت كلمة القانون تستخدم أيضاً بمعنى «قائمة الإجراء أو التنفيذ» التي توضح المبادىء العامة. وفي العصور العثمانية الأولى كان من اللازم أن يكون القانون مكوناً من عناصر متنوعة متضمناً العرف ورغبة الحاكم كما يتضمن بالطبع مبادىء الشريعة. وفي الأزمنة المتأخرة استخدم مصطلح القانون عادة لبيان القانون الذي هو من صنع الدولة وليس دينيا أي لما يقابل الشريعة، وفي خلال القرن التاسع عشر عندما سن الإصلاحيون مجموعات جديدة من القوانين ونصبوا قضاة لتطبيقها، كانت كلمة قانون هي التي استخدمت للدلالة على هذه المجموعات، ولا جدال أنها كانت تعني القانون العلماني الذي هو من صنع الدولة والذي استخدم أيضاً ليدل على الدساتير، واختيار المصطلح الإداري العثماني، وبالذات مصطلح يدل على ما يغاير الشريعة.. هو بالتأكيد مما له مغزى.

وقد جاء النصف الثاني من القرن العشرين بخيبة أمل شديدة ومزيد من البحث عن الذات، فالتعاويذ القادمة من الغرب لم تحدث سحراً يذكر، والعقاقير التي قدمها وكلاء ووسطاء أجانب مختلفون لم تؤد إلى شفاء الأمراض الموجودة في العالم الإسلامي وعند الشعوب الإسلامية، والحكومة الدستورية ـ على عكس المتوقع ـ لم تجعلهم أصحاء أثرياء أقوياء، والاستقلال حل مشاكل قليلة لكنه أدى إلى مشاكل أكثر، والحرية وتعني الآن حرية الفرد أمام مواطنيه وأبناء بلده بدت أكثر بعداً مما كانت في أي وقت قط... وقد جربت أدواء كثيرة مستوردة من أوروبا الشرقية وأوروبا الغربية ومن جنوب أمريكا ومن

شمالها أيضاً، ولا شيء منها أثر تأثيراً جيداً، وهناك أعداد متزايدة من المسلمين بدأت تعود إلى النظر إلى ماضيها لتجد تشخيصاً لأمراضها الحاضرة ووصفة من أجل علاجها في المستقبل. وقد أبدت ثورة إيران طريقاً، وهناك الكثيرون من الرجال والنساء في كل دولة مسلمة الآن إمّا أنهم يهدفون إلى سلوك الطريق الإيراني، وإمّا يحاولون إيجاد بديل أفضل من أجل العودة إلى الإسلام الحقيقي والأصلي والجدير بالثقة، إسلام الرسول وصحابته، ولا تزال اللغة السياسية في الإسلام تحرز علاقات جديدة ومفاهيم جديدة. كما أنها تحرز أيضاً مستوى جديداً، عن ماض مسترجع أو معاد تأسيسه لم يكن قط الماضي الموجود في الواقع، وتدين ثورة آية الله الخميني بالكثير للعالم الخارجي أكثر من مجرد البنادق والخطب المباشرة وأشرطة التسجيل، الكثير مما هو مهم أهمية هذه الوسائل في استحواذه على السلطة. وبين الحلقات الأصولية في مصر وإيران وغيرهما من البلاد تتشكل لغة إسلامية سياسية جديدة تدين بدين غير معترف به للمتغربين والعلمانيين في القرن الماضي ومنابعهم الأجنبية.. دينها للإسلام الرسالي والكلاسي. وسوف يعتمد الكثير على قدرتهم على التوفيق بين هذه التيارات المختلفة.

المحتويات









لغة السياسة في الاسلام

تعرّضت لغة الخطاب السياسي ـ مصطلحاً ومفهوماً ومفردات ـ لدى المسلمين؛ شعوباً ونخباً؛ لتحولات جذرية خلال القرنين الأخيرين مسّت مركز المجال السياسي وأطرافه. هذه التحولات في اللغة عكست إلى حد بعيد أثر الهيمنة الغربية الثقافية والمادية المتنامية في المجتمعات الإسلامية وفي تكوين وعي المسلمين ومتخيلهم مما أدّى إلى نشوء لغة مُلْتَبسة يستخدمونها في توصيف أحوالهم وشؤونهم وواقعهم.

فمن جهة هناك لغة خطاب سياسي موروث يمارس فاعليته في وعي المسلمين من خلال تماسّهم الروحي المتواصل مع النص القرآني والحديث الشريف وسيرة الرسول وصحابته وخلفائه وتجربة «دولة المدينة» التي مَثلَتْ في ذاكرة المسلمين على مرِّ التاريخ بوصفها «الدولة الفاضلة» والأنموذج الذي ينبغي احتذاؤه والاسترشاد به. من قلب هذه التجربة التاريخية يستدعي المسلمون ويستحضرون لغة خطاب سياسي ما تزال تمارس تأثيرها فيهم: «فالخلافة» تعبير عن استخلاف اللّه للإنسان في الأرض وعن النظام السياسي «الشرعي» للمسلمين وهي تتأسس في الواقع على فعل ابتدائي يتمثّل في «البيعة» التي هي عبارة عن عقد بين المسلمين وقائدهم؛ وتتواصل من خلال ممارسة تعزّز فعل البيعة ألا وهي «الشورى». وكلا الفعلين؛ البيعة والشورى؛ ضروريان لاكتساب النظام السياسي «الشرعية» و «العدالة» في نظر «الأمة» وإلاّ كان النظام الذي يخلو منهما تعبيراً عن «الغصب» و «الطغيان» وكان رأسه يستحق وصف «الفرعون» و «الطاغية» و «الطاغوت»؛ وبالتالي فمن حق الأمة إسقاط «واجب الطاعة» والخروج عليه.

ومن جهة أخرى؛ هناك لغة خطاب سياسي حديث يستخدم معجماً دخيلاً تسوده مفردات الدستور والقانون والوطن والاستعمار والإمبريالية والاستقلال والرئيس والزعيم والليبرالية والديمقراطية... الخ؛ وما يرتبط بها من دلالات ومعان.

وما بين هذين الخطابين؛ يمتد واقع مفعم بوطأة تاريخ أحداثي سادته سلالات وأسر وجيوش أعجمية ومغولية وعربية تربّع على رأسها سلاطنة وخانات ومماليك أثقلوا الذاكرة اللغوية بقدر المعاناة التي تحمّلها المسلمون.

هذا الكتاب دراسة فيلولوجية مقارنة وتاريخية للمصطلحات الإسلامية التي تتعلّق بالمجال السياسي؛ يمضي فيه مؤلفه ـ عبر إحالات دائبة إلى اللغة والتاريخ ـ إلى ما وراء اللغة السياسية المعاصرة لفهم الخطاب السياسي عند المسلمين؛ إذْ بدون ذلك لا يمكن فهم «سياسات الإسلام» والحركات والتغيرات التي انطلقت من أطر إسلامية؛ وبالتالي لا يمكن فهم اللحظة الراهنة للفكر والواقع عند المسلمين.

دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث

133 Makarios Avenue, Classic House Building - Office No. 4 - Tel: (357-5) 387463 - Fax: (357-5) 387464 - Limassol - Cyprus